

L'ancien et le Nouveau

*La production du savoir dans
l'Afrique d'aujourd'hui*

Sous la direction de

Paulin Hountondji



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

L'ANCIEN ET LE NOUVEAU

La production du
savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui

Sous la direction de
Paulin J. Hountondji



Langa Research & Publishing CIG
Mankon, Bamenda

Publisher

Langaa RPCIG

Langaa Research & Publishing Common Initiative Group

P.O. Box 902 Mankon

Bamenda

North West Region

Cameroon

Langaagrp@gmail.com

www.langaa-rpcig.net

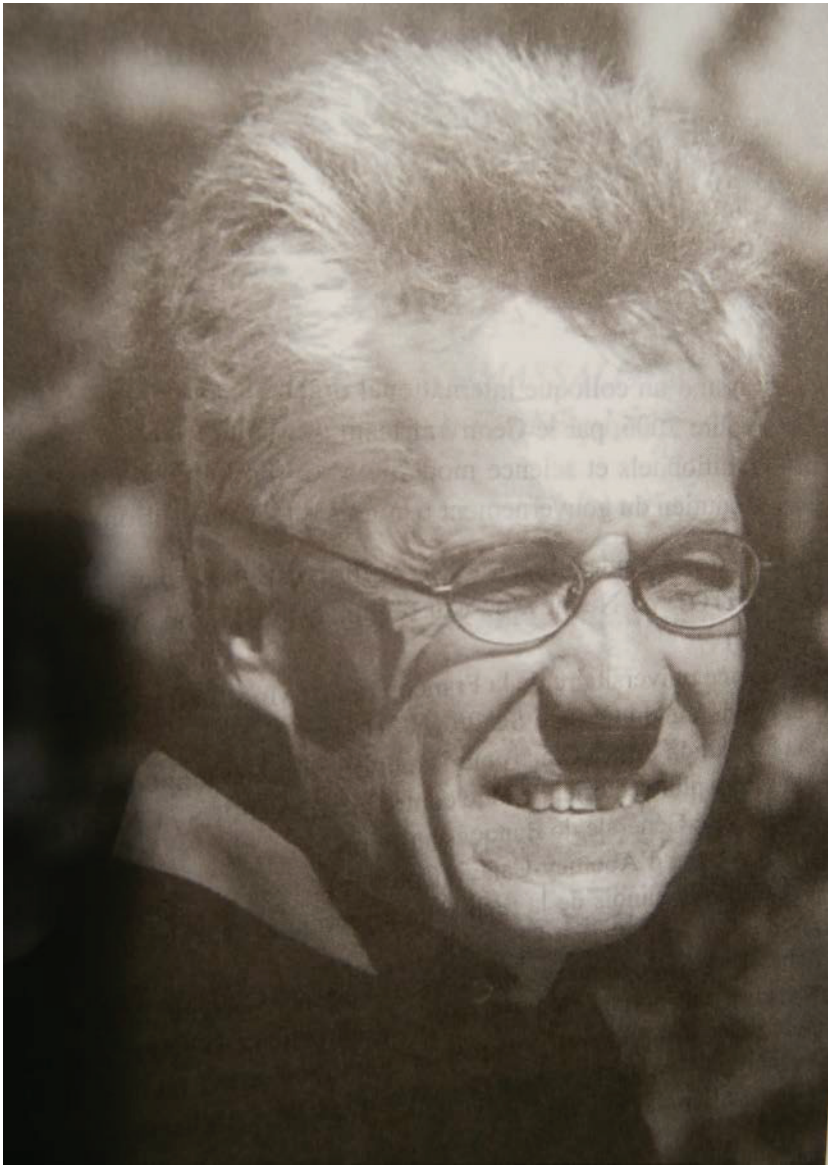
Distributed in and outside N. America by African Books Collective
orders@africanbookscollective.com
www.africanbookcollective.com

ISBN: 9956-791-15-6

© Paulin J. Hountondji 2013

DISCLAIMER

All views expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of Langaa RPCIG.



A la mémoire de

In memory of

Georg Elwert
(1947-2005)

Sommaire

Note.....	vii
Présentation, Par <i>Paulin J. Hountondji</i>	ix
Allocution Du <i>Pr. Cossi Norbert Awanou</i> <i>Recteur De l'Université d'Abomey-Calavi</i>	xxix
Allocution Du <i>Pr. Michèle Gendreau-Massaloux</i> , <i>Recteur De l'Agence Universitaire De La Francophonie</i>	xxxiii
Discours D'ouverture Du <i>Pr. Mathurin Nago</i> , <i>Ministre De L'enseignement Supérieur Et De La</i> <i>Formation Professionnelle</i>	xxxix
1^{ère} partie: Savoirs Et Pratiques	1
1 - On Mathematical Ideas In African History And Cultures <i>Paulus Gerdes</i>	3
2 - Savoirs Endogènes et Défis de la Modernité Scientifique : Réflexions D'un Archéologue <i>Obare Bagodo</i>	15
3 - La Culture Africaine Face Aux Excès De La Technoscience : L'humanisme de Boubou Hama <i>Mounkai Abdo & Laouali Serki</i>	37
4 - La Crise Ecologique Comme Exigence D'un Nouveau Paradigme <i>Gomdraogo Pierre Nakoullma</i>	51
5 - Autour Du Fait Religieux : La Théorie Du Choix Rationnel Et Ses Limites <i>Joël Noret</i>	69

6 - « Faiseurs De Pluies » : Les Précipitations Artificielles Selon Les Méthodes« Traditionnelles » Et Selon La Technologie Moderne <i>Abel Afouda</i>	89
7 - Le Sang Dans Les Pratiques Traditionnelles : Note Sur Quelquespratiques A Risque <i>Willy Bongo-Pasi Moke Sangol</i>	107
8 - L'ulcère De Buruli Au Benin: Modelés Endogènes De Prise En Charge D'une Maladie Tropicale <i>Roch Houngnibin</i>	123
9 - Entre Afrique Et Occident : Regards Croisés Sur La Perception De La Maladie <i>Mina Zazai</i>	143
10 - Note Sur La Question: Au Labo, Hors Du Labo <i>Lucie Rakotomalala</i>	161
2^{ème} partie: Normes	165
11 - Normative Challenges In The Era Of The New Technogical Révolution <i>Stavroula Tsinorema</i>	167
12 - Vivre Et Survivre <i>Egidius Berns</i>	181
13 - Cultures Africaines Et Maternité : Sur Quelques Mythes Fondateurs En Pays Nago <i>Ariane Djossou</i>	197
14 - Les Dieux, La Cuisine : Aspects De La Dynamique Sociale <i>Karola Elwert-Kretschmer</i>	223

15 - Locating Gender In Development Discourse <i>Manthiba Phalane</i>	231
16 - La Peur du <i>Bo</i> : Pratiques Occultes Et Construction de L'état de droit <i>Victor Topanou</i>	243
17 - Traditions Africaines et Droits de l'homme <i>Octave Nicoue Broohm</i>	281
18 - Traditions Africaines et Droits de L'enfant <i>Elisabeth Yededji Gnanvo</i>	301
19 - Les Mécanismes de La Fraude Electorale, Et Comment Les Combattre <i>Adrien Abanbanzo Glèlè</i>	321
3^{ème} Partie: Modes De Transmission	333
20 - Logique De L'écrit, Logique De L'oral : Conflit Au Cœur De L'archive <i>Mamousse Diagne</i>	335
21 - Que Peut L'écriture ? <i>Geoffroy Botoyiye</i>	345
22 - Teaching In Yoruba: Current Problems And Challenges <i>Remi Sonaiya</i>	359
23 - Décimaliser Les Systèmes Numériques : Pourquoi ? Comment? <i>Toussaint Tchitchi</i>	371
24 - Indigenous Knowledge and Oral Traditions In Zulu And Gun <i>Marcellin V. Zounmenou</i>	389
25 - African Traditional Knowledge and Education Today <i>Jose Castiano</i>	415

26 - Digestion, Respiration, Classification Dans Les Représentationstraditionnelles Et L'enseignement Scientifique <i>Loïc Braidà</i>	449
Annexe: Hommage à Georg Elwert	477
27 - Notice sur Georg Elwert <i>Rene Sègbènou</i>	479
28 - L'articulation des modes de production selon Georg Elwert <i>Michel Abobounkpanzon</i>	485

Ce livre est issu d'un colloque international organisé à Cotonou, au Bénin, du 16 au 19 octobre 2006, par le Centre africain des hautes études sur le thème : « Savoirs traditionnels et science moderne ». Ce colloque n'aurait pas pu se tenir sans le soutien du gouvernement béninois et des institutions suivantes :

- le Centre d'études historiques et linguistiques par tradition orale (CELHTO) de Niamey, bureau régional de l'Union Africaine (Addis-Abeba) ;
- l'Agence universitaire de la Francophonie (Montréal) ;
- la Fondation du Groupe *ECOBANK* (Lomé) ;
- la Fondation Prince Claus pour la culture et le développement (La Haye) ;
- le Projet plurisectoriel de lutte contre le SIDA (PPLS /CNLS) au Bénin ;
- la Société Générale de Banques au Bénin;
- l'Université d'Abomey-Calavi (Cotonou) ;
- le Centre béninois de la recherche scientifique et technique (Cotonou).

La richesse des communications et la remarquable originalité de certaines d'entre elles ont conduit à l'idée d'une publication. Celle-ci a été rendue possible grâce à des apports complémentaires du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (Paris) et de l'Ambassade royale des Pays-Bas au Bénin (Cotonou).

A tous ces sponsors aux différents niveaux, le Centre africain des hautes études adresse ses plus chaleureux remerciements:

Pr. Paulin J. Hountondji
Directeur du Centre africain des hautes études

Paulin J. Hountondji

Directeur du Centre africain des hautes études

Porto-Novo

Comment s'articulent en Afrique, dans le domaine du savoir et du savoir-faire, et par rapport aux normes qui président à l'action, l'ancien et le nouveau? Que savions-nous hier, et comment le savions-nous ? Que savions-nous faire ? Que savons-nous et que savons-nous faire aujourd'hui ? Quel rapport entre ce savoir et savoir-faire nouveaux et ceux d'autrefois ? Quelle était hier, quelle est aujourd'hui la part du mythe dans ce que nous croyons savoir ? Et comment définir, dans chaque cas, le noyau dur des connaissances solides et universellement valables ? Quelles procédures, quelles méthodes de validation, quelles formes de démonstration et de preuve justifiaient nos certitudes d'hier? Quelles procédures et méthodes fondent nos croyances d'aujourd'hui ?

Lies ces savoirs, quels principes et quelles règles régissaient notre comportement individuel et social, et quelles normes président, aujourd'hui, à nos actions dans les sphères éthique et politique ? Quels droits et quels devoirs nous reconnaissons-nous en tant qu'êtres humains, en tant que femmes, en tant qu'enfants, en tant que peuples ou nations, et quelle conscience avons-nous aujourd'hui de ces droits et devoirs ? Quel est l'impact de ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation sur l'évolution du savoir, du savoir-faire, et de cette conscience des droits et devoirs?

Enfin, comment se transmettaient jadis, et comment se transmettent aujourd'hui, d'une génération à l'autre, ces savoir, savoir-faire et normes ? Quels effets spécifiques induisent un mode de transmission massivement oral, comme celui qui prévalait naguère encore en Afrique, et un mode de transmission qui utilise au contraire massivement les ressources de l'écriture ?

A ces questions, et à d'autres qui y sont liées, le présent ouvrage apporte quelques éléments de réponse. Il résulte d'un colloque tenu à Cotonou en octobre 2006 sur le thème : « Savoirs traditionnels et

science moderne. » Sur la soixantaine de communications alors présentées, un peu moins d'une trentaine ont été sélectionnées pour cette publication.

Pour bien situer la problématique de ce colloque et, partant, de ce livre, référence doit être faite, au moins, à deux travaux antérieurs. Prenant acte du fait que les recherches effectuées au Sud étaient le plus souvent destinées à être lues, appréciées, exploitées par une communauté scientifique internationale largement dominée par les chercheurs du Nord, l'un de ces travaux analysait, dans son introduction, cette « logique de l'extraversion » et en examinait les effets, Parmi ces effets l'un des plus marquants concernait le mode de coexistence entre la science dite moderne, celle des laboratoires, des universités et des hôpitaux, et les savoirs et savoir-faire locaux devenus de plus en plus marginaux, steppes dans leur développement naturel, condamnés à terme à se scléroser, L'une des tâches les plus urgentes a donc paru de de-marginaliser les savoirs dits traditionnels, de les désenclaver, de se les approprier de manière critique et responsable en les intégrant au mouvement de la recherche vivante.¹

L'ouvrage donnait des exemples très précis, de technologies précoloniales que l'on a tendance à oublier de nos jours, comme la métallurgie primaire du fer réalisée dans des bas-fourneaux à eau et sur des sites encore repérables aujourd'hui, les technologies alimentaires comme la fabrication du vin de palme et du vin de palme distillé, progressivement supplantées depuis l'ère coloniale, par les vins et alcools importés d'Europe. Dans la même foulée on s'interrogeait sur la part respective du mythe et du savoir réel dans les procédés traditionnels des « faiseurs de pluies ».²

Suivait ensuite une réflexion sur les structures de pensée, On examinait notamment la capacité des systèmes numériques africains à exprimer l'arithmétique moderne et à en favoriser le développement, le noyau dur des connaissances en matière de calcul des probabilités, que l'on retrouve au cœur d'un système divinatoire très en vogue dans

¹ Cf. Paulin I. Hountondji (ed.), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*. Dakar: Codesria 1994

² Sur ces questions, on lira respectivement, dans la première partie du livre (*Technologies endogènes*, les contributions d'Alexis Adande, Goudjino Pierre Metinhoue, Gbenoukpo Dah-Lokonon et Abel Afouda.

tout le Golfe du Benin (Nigeria, Benin, Togo), la logique des noms d'animaux chez les Hausa et les taxinomies véhiculées par les lexiques zoologiques africains.³

L'identification précise des fruits, graines et autres ingrédients de la pharmacopée locale devait en outre faire apparaître un autre secteur de connaissances attestées. On examinait ensuite les conceptions traditionnelles de la santé et de la maladie mentales et les méthodes de traitement qui s'ensuivent. Le témoignage d'un chirurgien qui avait extrait des corps de ses patients divers objets étranges paraissait accréditer la croyance populaire aux « fusillades mystiques » et à l'ensorcellement et devait de ce fait susciter une vive discussion. Enfin, on examinait pour finir le rôle de l'écriture et de l'oralité dans la transmission du savoir et quelques systèmes graphiques de l'Afrique précoloniale.⁴

La réflexion sur ces questions s'est poursuivie dans le deuxième ouvrage. *La rationalité, une ou plurielle?* est le résultat d'un colloque tenu en septembre 2002 à Porto-Novo, à l'occasion de la 26ème assemblée général du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines sur un thème provocateur: « La rencontre des rationalités ».⁵

Comme l'indique le rapport public à l'issue du colloque, la question de départ, posée dès l'ouverture, était de savoir si l'usage du mot « rationalités » au pluriel n'était pas une faute de langue, eu égard à l'idée sous-jacente au langage ordinaire, que la rationalité est une et indivisible, exigence universelle toujours identique à elle-même au-delà des formes de rationalité réalisées dans l'histoire. Ces formes sont aujourd'hui si multiples et si variées qu'on en est à douter qu'il s'agisse de formes complémentaires d'une seule et même rationalité.⁶ Doit-on cependant renoncer pour autant à l'idée d'une validité universelle du vrai, du bien, du beau, et admettre une fois pour toutes la relativité des

³ Voir dans la deuxième partie (*Structures de pensée* a les contributions de Toussaint Tchitchi, Victor Houndonougbo et Jean-Dominique Penel.

⁴ Voir dans la troisième partie (*Médecine et pharmacopée* les articles de Simone de Souza, Gualbert R. Ahyi, Henry-Valere Kiniffo, Comlan Th. Adjido, et dans la quatrième partie (*Formes de transmission*) C\IUX de François C. Dossou et Bienvenu Akola.

⁵ Cf Paulin J. Hountondji (ed.), *La rationalité, une ou plurielle?* Dakar: Codesria 2007. On lira ce rapport en annexe 1, p. 461-464 de l'ouvrage.

⁶ On lira ce rapport en annexe 1, p.461-464 de l'ouvrage.

normes selon les individus et les cultures? Le combat pour la rationalité n'est-il qu'un « combat pour l'honneur », comme le suggère Michèle Gendreau-Massaloux, et si c'était le cas, ce combat est-il perdu d'avance?

Dans sa conférence d'ouverture, le philosophe américain Richard Rorty, qui avait généreusement répondu à notre invitation, plantait le décor de façon claire et sans équivoque. Pour lui, Protagoras avait raison contre Platon. L'idée du célèbre « sophiste » selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses », idée fondatrice du relativisme en général, Platon a passé sa vie à tenter de la réfuter, mais en vain. Le projet même d'une philosophie conçue comme quête de l'universel a surgi dans ce contexte hautement polémique mais n'a jamais réussi jusqu'à nos jours à convaincre de manière indiscutable de sa propre nécessité. Rorty nous invite donc à plus de modestie, en même temps qu'il nous met en garde contre le culte de l'ineffable et la valorisation du singulier mis en vogue par tous les romantismes. Entre la « grandeur universaliste » et la « profondeur romantique », il y a place pour une « ruse pragmatiste », seule capable de fonder une philosophie à hauteur d'homme.

On n'essaiera pas ici de résumer le livre. Le texte de Rorty est le premier de 35 chapitres repartis en trois parties: Il Qu'est-ce que la rationalité ? (1 à 13r ; 2/⁷ ; Rationalité et cultures (14à 22)⁸ ; 3/Pratiques théoriques, pratiques sociales (23 à35)⁹. Mais la question posée par Rorty devait rester au cœur des débats, D'un bout à l'autre

⁷Faisant suite à une brève présentation du livre par moi-même et au texte de Michèle Gendreau-Massaloux, « Un combat pour l'honneur ? », cette première partie comprend les contributions de Richard Rorty, Harris Memel-Fote, Meinrad Hebig, Joseph Nyasani, Luca Maria Scarantino, Felix-Nestor Ahoyo, Suzy Ramamonjisoa, Ariane Djossou-Segla, Ernest Beyeraza, Catherine Coquery-Vidrovitch, Kuamvi Mawule Kuakuvi, Ioanna Kucuradi, Bonaventure Mve-Ondo.

⁸ Contributions de Honorat Aguessy, Rosalind I. J. Hackett, Emmanuel C. Eze, Coovi Houedako, Abdoulaye Elimane Kane, D. A. Masolo, Tharcisse Tshibangu, Chris Okechukwu Uroh, Reginald Fraser Amonoo.

⁹Contributions de Guy Jucquois, Yaovi Akakpo, Pierre-Claver Okoudjou, Wim van Binsbergen, Edwige Akplogan, Cha-In-Suk, Francoise Davoine, Jean-Max Gaudilliere, Kwami Christophe Dikenou, Workiney Kelbessa, Remi Sonaiya, Abdoulaye Sounaye, Godfrey B. Tangwa. A cette troisième partie fait suite l'allocution de clôture de Maurice Aymard.

du livre, la préoccupation centrale demeure le conflit entre universalisme et relativisme et la possibilité de parler des «rationalités», au pluriel.

Le texte de Ioanna Kucuradi est à cet égard particulièrement instructif. Pour montrer comment on en est arrivé à parler *des* rationalités, au pluriel, la philosophe turque, de manière très pédagogique, éclaire l'histoire de ce pluriel par celle du débat entre modernisme et postmodernisme. Sa réponse ne manque pas de convaincre : la désaffection à l'égard de *la* raison, au singulier, est une réaction parfaitement compréhensible contre une conception excessivement étriquée de la raison. Ainsi a-t-on longtemps identifié le rationalisme en général avec une idéologie positiviste et scientiste qui prétendait avoir réponse à tout et exclure toute approche non étroitement « scientifique » à la réalité. C'est une telle idéologie que véhicule un texte célèbre publié voici maintenant quatre-vingts ans, le *Manifeste du Cercle de Vienne* paru en 1929 sous la signature de Hans Hahn, Otto Neurath et Rudolf Carnap. Le *Manifeste* veut définir « la conception scientifique du monde ». Il entend réduire le champ de la connaissance à « ce qui est donné immédiatement », et imposer dans l'examen de toute question la seule méthode acceptable : l'analyse logique de l'expérience humaine. Il entend, du même coup, « déblayer le terrain des débris métaphysiques et théologiques déposés par les millénaires ».¹⁰

Face à ce credo de l'empirisme logique, la réaction était prévisible : le champ du connaissable ne se réduit pas à la seule nature physique ! Le monde des valeurs, et tous les domaines de l'activité humaine méritent aussi bien d'être explorés. La prétendue « conception scientifique du monde » n'est qu'une vision du monde parmi d'autres qui sont tout aussi légitimes. Résultat : comme on a eu tendance à voir dans ce *Manifeste* l'expression la plus accomplie du rationalisme occidental, on a très vite cédé à la tentation d'affirmer qu'il existe d'autres rationalités que celle de l'Occident.

¹⁰ *Wissenschaftliche Weltanschauung: Der Wiener Kreis*, von Hans Hahn, Otto Neurath und Rudolf Carnap.

Vien: Artur Wolf Verlag, 1929. Traduction française: Antonia Soulez (sous la direction de), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits: Carnap - Hahn - Neurath - Schlick - Waismann - Wittgenstein*. Coll. Philosophes d'aujourd'hui, Paris, P.U.F. 2000

On peut encore cependant résister à cette tentation et en appeler au bon sens, admettre que la rationalité occidentale n'est qu'une forme historique parmi d'autres formes historiques possibles de la rationalité en général, et qu'il y a lieu d'interroger les autres cultures sur leur expérience en ce domaine et sur leurs projets. Parce que l'histoire de la raison est encore à venir.

Le présent ouvrage descend d'un cran par rapport à ce débat hautement idéologique. Il descend sur le terrain concret de la production du savoir en Afrique. Du savoir au sens large, incluant non seulement le savoir *stricto sensu* c'est-à-dire les connaissances, mais aussi le savoir-faire et les normes, ainsi que leurs modes de transmission. Comment s'articulent sur ce terrain l'ancien et le nouveau, le traditionnel et le moderne ? Telle est la question.

On verra plus loin qu'un des participants au colloque, Ohare Bagodo, en conteste le titre même (« Savoirs traditionnels et science moderne »), au nom d'une critique que nous avons nous-même formulée dans l'un des deux ouvrages évoqués ci-dessus.¹¹ Il n'a pas tort : mieux vaut en effet utiliser, chaque fois qu'on le peut, le substantif « tradition » plutôt que l'adjectif « traditionnel » en portant l'attention sur les « traditions de savoir », c'est-à-dire les processus de transmission du savoir, avec la nuance active que comporte l'expression,¹² plutôt que sur les « savoirs traditionnels », c'est-à-dire les résultats de cette transmission avec la nuance passive que comporte le mot latin.¹³ Devant malgré tout qualifier ces savoirs, on avait préféré en souligner le caractère « endogène » ou relativement « endogène » (par opposition à « exogène »), plutôt que d'accréditer l'illusion qu'ils étaient « traditionnels », avec la nuance habituelle de passivité et d'immobilisme attachée à cette notion.

Si donc on a pu reprendre dans le thème du colloque, et jusque dans les titres de certaines communications reproduits sans changement dans le présent ouvrage, l'adjectif « traditionnel » dans son opposition à « moderne », c'est d'abord pour des raisons de commodité, et pour ne pas se priver d'une notion empirique que tout le monde

¹¹Cf. Paulin J. Hountondji, « Demarginaliser » in P. Hountondji (ed.), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, op. cit. : 1-34

¹² Du latin *tradere*, transmettre.

¹³*Traditum*, participe passé passif de *tradere* : ce qui est transmis.

comprend, ou croit comprendre, en première approximation. La seule précaution à prendre est de préciser, d'une part, que l'opposition entre « traditionnel » et « moderne » n'est pas une opposition figée mais mouvante, et que les frontières entre l'un et l'autre sont à chaque époque redessinées, définies à nouveaux frais et sur de nouvelles bases en fonction des projets et des perspectives que se donne la société ; et d'autre part, que le « traditionnel » n'est jamais univoque et unidimensionnel, pas plus d'ailleurs que le « moderne », et qu'il est toujours possible de rechercher, derrière la pensée dominante que l'on prend pour traditionnelle, la gamme variée des positions marginales, temporairement refoulées mais prêtes à refaire surface à la moindre occasion.

Les communications ont été regroupées sous trois rubriques de longueur inégale : 1/ Savoirs et pratiques ; 2/ Normes ; 3/ Modes de transmission. Puis on évoque brièvement, pour finir, la figure d'un de nos savants amis trop tôt disparu à qui cet ouvrage est dédié : Georg Elwert (1947-2005). Il ne saurait être question de résumer chacun des 28 chapitres ci-dessous, pas plus que les trois allocutions d'ouverture.¹⁴ Qu'on les lise, et qu'on en juge. Tout au plus voudrait-on rendre raison ici de la structure d'ensemble du livre et attirer l'attention sur quelques approches particulièrement novatrices.

La première partie examine et, à l'occasion, confronte quelques-unes des connaissances théoriques et pratiques héritées du plus lointain passe ou de la rencontre plus récente avec l'Occident. Le chapitre 1 consacre aux « Idées mathématiques dans l'histoire et les cultures africaines » ne reflète que très partiellement la richesse et la densité de la conférence d'ouverture de Paulus Gerdes. On connaît le sérieux, l'enthousiasme, l'engagement de ce mathématicien mozambicain d'origine néerlandaise, la minutie de ses recherches de terrain visant à reconnaître, répertorier, étudier les connaissances mathématiques, parfois d'une grande complexité, à l'œuvre dans les travaux de vannerie ou de teinturerie, ou déjà, plus simplement, dans les dessins des enfants sur le sable en pays bantou.

¹⁴ Cf. ci-dessous les allocutions de Cossi Norbert Awanou, recteur de l'université d'Abomey-Calavi (une des deux universités nationales du Bénin, Michèle Gendreau-Massaloux, recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie et Mathurin Nago, ministre de l'enseignement supérieur et de la formation professionnelle.

L'article publie ici met en perspective ces travaux d' « ethno mathématique », comme l'auteur les appelle, en mettant ces pratiques mathématiques à leur juste place dans une tradition plusieurs fois millénaire de recherche mathématique, qui remonte à la plus haute antiquité. Chemin faisant, on apprend par exemple qu'Euclide (vers 365 - 300 avant J.C.) a séjourné dans ce pôle d'excellence régional qu'était alors Alexandrie en Egypte, et que ce qu'on appelle aujourd'hui le triangle de Pascal n'a pas attendu le 17^{ème} siècle pour être connu, mais avait déjà été présenté par un mathématicien maghrébin qui travaillait à Marrakech, Ibn Muncim décède en 1228. Des centaines de manuscrits, parmi ceux qui ont été produits à Tombouctou en arabe ou dans les langues africaines transcrites avec un script arabe, concernent les mathématiques et attendent encore à ce jour d'être analysés. Mention est faite, au passage, des capacités prodigieuses en calcul mental d'un certain Thomas Fuller (1710 - 1790), esclave ouest africain débarqué en Amérique du Nord en 1724. Ces rappels ont pour effet de mettre en évidence l'ancienneté, la profondeur historique de cette culture mathématique à laquelle se rattachent, souvent sans le savoir, les thèses de doctorat et autres travaux de recherche mathématique de haut niveau conduits par les Africains, d'abord dans diverses universités occidentales, puis de plus en plus dans les universités africaines, depuis bientôt cent ans.

La réflexion de Bagodo va un peu dans le même sens en soulignant l'appartenance de l'Egypte pharaonique à l'histoire de la civilisation africaine, et la continuité du développement technique et culturel des sociétés africaines depuis la plus haute antiquité.

Nous avons rattaché à cette première partie la contribution de Mounkaila L. Serki sur l'humanisme du penseur nigérian Boubou Hama et sa critique des excès de la technoscience, de même que celle de Gomdraogo Pierre Nakoulima sur les remises en cause, au sein même de la science occidentale, des paradigmes scientifiques actuellement dominants et celle, plus pointue, de Joël Noret sur les théories du choix rationnel et leurs limites en sociologie de la religion.

Abel Afouda revient sur la question des « faiseurs de pluie » d'une manière qui prolonge ses observations antérieures dans *Les savoirs endogènes*. Son point de vue n'a pas changé, mais il est présent ici de manière plus méthodique et plus complète. Pour apprécier à leur juste

valeur ce que nous avons appelé les « précèdes traditionnels de gestion de l'atmosphère », il faut, dit-il, partir d'une solide connaissance de la dynamique de l'atmosphère et du mécanisme naturel de formation des précipitations. L'hydrologue moderne parvient ainsi à mettre en perspective la pratique des faiseurs de pluies « traditionnels » et à identifier quelques-unes des questions qu'il faudrait résoudre, quelques pistes de recherche qui pourraient conduire à une meilleure compréhension et, pourquoi pas ? à une meilleure exploitation de ce savoir-faire difficilement contestable.

La sante, dans nos pays, est un immense problème. Répondant à cette préoccupation, Willy Bongo-Pasi examine quelques-unes des pratiques héritées de nos cultures ancestrales, et en particulier quelques formes de manipulation du sang qui constituent aujourd'hui, objectivement, des conduites à risque.

De ces recherches de terrain en vue d'une maîtrise de sociologie, puis d'un doctorat en sciences de l'environnement, sur une affection redoutable connue sous l'appellation « ulcère de Buruli », Roch Hounghinhin tire les enseignements sur ce que peut être une prise en charge médicale qui intègre ce qu'il y a de meilleur dans les thérapies traditionnelles.

Française d'origine marocaine engagée, en marge de la préparation d'une thèse de littérature comparée, dans l'action humanitaire, Mina Zara tire les enseignements de sa pratique sur la perception de la maladie et sa relation avec la culture d'origine des malades.

Enfin la brève note de Lucie Rakotomalala parle elle-même. Elle montre comment la rigueur méthodique d'un chercheur pris en devant son microscope dans son laboratoire, et les succès de l'explication scientifique produite dans ces conditions, n'excluent pas forcément, mais peuvent au contraire cohabiter avec une conscience aiguë des limites de l'explicable.

La deuxième partie du livre concerne les normes au sens le plus général du terme : les valeurs éthiques et politiques, les croyances, les présuppositions tacites ou expresses qui président à la vie quotidienne et à la pratique sociale en Afrique ainsi que leur évolution d'hier à aujourd'hui, leur mode d'articulation, leur degré de cohérence et d'incohérence.

Notre collègue grecque ouvre le bal. Stavroula Tsinorema examine quelques-uns des nouveaux défis auxquels l'humanité est aujourd'hui confrontée dans les domaines éthique et politique à l'ère de la mondialisation. Par exemple, les progrès rapides des biotechnologies ont eu pour conséquence, entre autres, la création d'un marché mondiale d'organes humains, dont les populations pauvres des pays sous-développés sont les victimes toutes désignées. De même, l'internalisation de la recherche médicale doit être regardée de près : les partenaires occidentaux, les firmes pharmaceutiques en particulier, délocalisent vers les pays sous-développés d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine les tests pharmaceutiques et autres essais de médicaments qui auraient été soumis, dans leurs propres pays, à une réglementation beaucoup plus sévère. Par ailleurs, si l'une des caractéristiques fondamentales de la mondialisation est la libre circulation des capitaux, des marchandises et de l'information à travers les frontières, force est de constater que les barrières se dressent et se renforcent, chaque jour plus fortes, contre la libre circulation des personnes. L'auteur rappelle ici une exigence forte de Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* : la rotondité de la terre entraîne le droit à l'hospitalité universelle. « Les barrières contre la libre circulation des personnes sont moralement inacceptables, voir simplement immorales », commente Stavroula Tsinorema. « D'un point de vue moral, seul est acceptable un monde sans frontières, et rien ne saurait justifier une vue contraire. »

La mondialisation est aussi au cœur de la réflexion d'Egidius Berns. Le philosophe belge interroge les rapports entre l'économie et l'éthique tels qu'ils ont été forgés par des siècles de réflexion et de pratique en Occident. Tandis qu'Aristote circonscrivait rigoureusement la sphère de légitimité des lois économiques (ce que Berns, empruntant une formule de Giorgio Agamben, appelle « la vie nue ») en les subordonnant aux exigences du « bien vivre », c'est-à-dire de la moralité, la culture moderne inverse ce schéma et fait de l'économie une fin en soi. L'homme devient alors en son essence, un producteur, et le travail, l'activité vitale par excellence. La vraie vie n'est plus la vie bonne, mais la vie nue. En fin de compte, cependant, l'omniprésence de la mort et son inéluctabilité nous font voir à quel point est illusoire

cette absence de limites de l'économie. La vie est survie et doit être comprise comme telle.

On notera au passage la même référence à Kant qu'au chapitre précédent. Le processus de globalisation en cours appelle une doctrine morale et politique déjà admirablement formulée dans le *Projet de paix perpétuelle* : la vision d'un monde cosmopolite, où tous les hommes ont le droit de visiter librement tous les lieux de la terre, la condamnation sans équivoque de toute xénophobie de toute visée impérialiste et colonialiste, le droit à l'hospitalité universelle « en vertu (...) de la commune possession de la surface de la terre, (...) puisqu'elle est sphérique ». Berns signale en note que ces propos n'empêchent pas Kant lui-même de tenir par ailleurs des propos passablement racistes, et il renvoie à ce sujet à un article à paraître. Il aurait pu tout aussi bien renvoyer à un débat qui remonte à plus de douze ans dans les milieux intellectuels américains et plus particulièrement afro-américains, débat marqué, notamment, par les travaux du regretté Emmanuel Eze et sa critique sévère du racisme des Lumières.¹⁵

Ariane Djossou se penche sur la signification de la maternité dans les cultures africaines en prenant pour exemple les cultures yorubas. Il ressort notamment des mythes d'origine et de toute la cosmogonie des populations de Dassa-Zoume et de Save au Bénin, que l'identification du conjoint ou de la conjointe a toujours déjà fait l'objet d'une programmation divine que les rites divinatoires ont pour tâche de déceler ; que la maternité est un commandement divin et un moyen d'assurer la réincarnation des amés défuntes et que les unions « contre nature » sont rigoureusement proscrites. C'est sur ce fonds culturel qu'apparaissent aujourd'hui les questions complexes concernant ce qu'Ariane Djossou appelle « la reconstruction des rôles sociaux des sexes ».

En se basant sur une observation minutieuse du terrain béninois, Karola Elwert attire l'attention sur la dynamique sociale à partir de deux exemples : les cultes vodun, en perpétuelle évolution malgré leur immobilisme apparent, et l'art culinaire, lui aussi en perpétuelle

¹⁵ Cf. Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Race and the Enlightenment: a Reader*, Oxford, Blackwell, 1997; Id., "The Color of Reason: the Idea of "Race" in Kant's Anthropology", in Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1997.

adaptation, montrent comment les cultures prétendument traditionnelles sont toujours déjà en mouvement.

Manthiba Phalane interroge le rôle des femmes dans le développement et plaide pour qu'il soit pris en compte dans le discours africain sur le développement. Octave Broohm et Elisabeth Yededji Gnanvo se penchent respectivement sur la question des droits de l'homme en général et des droits de l'enfant en particulier dans les cultures africaines précoloniales tandis qu'Adrien Ahanhanzo Glele, se basant sur son expérience personnelle de cadre et de citoyen, examine les mécanismes de la fraude électorale et les moyens de les combattre.

La contribution de Victor Topanou sur la peur du *bómérité* qu'on s'y arrête un instant. L'auteur choisit d'utiliser le mot *fon* qu'on retrouve dans toutes les langues *gbe* (*fongbe, gungbe, gengbe, maxigbe*, etc.)¹⁶ et qui se traduit généralement en français par gri-gri : amulette ou autre petit objet de nature variable censé détenir un pouvoir mystique, et plus généralement, pratique mettant en œuvre de tels objets ou d'autres forces occultes. Topanou revient ici sur une de ses plus anciennes préoccupations. Juriste et politologue de formation, il avait été invité en novembre 2003 à participer à la deuxième journée UNESCO de la philosophie alors organisée au Bénin par le Centre africain des hautes études. Dans une communication intitulée : « Démocratie et droits de l'homme : ce que le public attend des philosophes » et restée inédite, il attirait déjà l'attention sur les freins culturels à la construction de l'état de droit au Bénin et sur ce qui lui apparaissait comme le principal de ces freins : l'utilisation négative et à des fins de nuisance du *bó*, considéré par les Béninois comme le mode le plus efficace de règlement des conflits sociaux.

La présente communication reprend et développe ce thème. L'auteur élargit considérablement le sens courant du mot en voyant dans le *bó* le système d'accumulation du savoir de la religion *Vodun* qui structure les sociétés traditionnelles du sud Bénin. Cette peur du gri-gri

¹⁶Notre collègue linguiste Hounkpati Capo propose de regrouper sous l'appellation langues *gbe* toutes les langues du Golfe du Bénin dans lesquelles une langue se *ditgbe*. Entre ces langues il y a intercompréhension à des degrés divers. Cf. Hounkpati Christophe Capo, *Renaissance du gbe: réflexions critiques et constructives sur l'éwé, le fon, le gen, l'aja, le gun, etc.* Hamburg: Buske, 1988. xx + 234p + 3 cartes. Id., *A comparative phonology of Gbe*, Berlin: Foris & Garome: Labo Gbe, 1991

défini, selon lui, une forme spécifique de l'état de nature' tel que le concevait Hobbes, un état d'insécurité permanente ou l'homme est un loup pour l'homme. L'état de *bó*, comme l'appelle Topanou, est « l'état social (...) ou le *bó* est essentiellement utilisé à des fins négatives ou de nuisance (...) un état d'esprit, (...) un réflexe qui tire son origine de la jalousie, de la méchanceté et du désir de nuire à son prochain (...) l'état de *bó* apparaît (...) comme le mode de règlement des conflits sociaux le plus efficace ou en tous les cas, le plus couramment utilisé beaucoup plus que la loi. » Notre collègue évoque toute une terminologie savante qui s'est développée *enfon* pour distinguer les différentes sortes de *bó* : les différentes formes de « gri-gri » ou de pratiques occultes ainsi que leurs effets.¹⁷

Le lecteur suivra avec intérêt cette description patiente, minutieuse d'en état d'esprit collectif qui prédomine en effet, dans nos; sociétés et dont les, effets politiques, sociaux et culturels sont inouïs. Peut-être faut-il admettre, cependant, que cette situation n'est pas une particularité béninoise, -que la peur du *bón*'est pas l'apanage exclusif de *l'homo beninensis*¹⁸ - de l'homme béninois - mais se retrouve dans d'autres pays et dans d'autres sociétés avec lesquels une comparaison peut être très instructive. Ce qu'on appelle *bó* dans les langues *gbe* s'appelle en yoruba *ogun* et, chose remarquable, c'est le même mot qui signifie remède, médicament, recette thérapeutique. Pour lever toute équivoque et designer le gri-gri comme pratique malveillante, on précisera : *ogun ika* - recette appliquée à des fins de nuisance, littéralement : recette de méchanceté. Gri-gri se dira en wolof *ligéey*, moyen de maraboutage. En pidgin English, il se dit *juju*, terme qui se comprendra partout au Nigeria, au Ghana et en Afrique anglophone. Dans le français du marché de Treichville à Abidjan, il se dira : « *gbass* ». Tous ceux qui vivent ou ont vécu en Côte d'Ivoire connaissent ce mot. Il faudra donc probablement, en partant de la contribution de Victor

¹⁷Gaston Zossou décrit sur le mode de la fiction cette même ambiance, cette même peur universelle dans un roman au titre suggestif, *La guerre des choses dans l'ombre*. Paris: Maisonneuve et Larose 2003.

¹⁸Topanou préfère dire : « *homo beninicus*. » Nous avons respecté son choix dans le texte, bien que *beninensis* nous paraisse plus conforme au génie de la langue latine. L'essentiel est ceci : le recours à une appellation latinisée a pour effet de spécifier le genre d'homme en question en le présentant comme une variété particulière de *homo sapiens*.

Topanou, élargir la perspective et, résistant à toute forme de provincialisme béninois, s'établir résolument dans une perspective comparatiste.

Il y a plus. C'est un immense problème méthodologique de savoir quelle doit être l'attitude du chercheur lorsqu'il examine des questions de ce genre: s'il doit se faire le porte-parole, l'interprète et comme l'apôtre des croyances dont il rend compte, en tâchant de faire partager sa propre conviction en l'efficacité du *gbass*, du *juju* ou du *bo'*¹⁹, ou s'il doit au contraire prendre du recul, se désengager, observer et décrire, comme de l'extérieur, ce phénomène de croyance généralisée et les pratiques qu'il génère. Tout le monde ou presque, dans les sociétés considérées, croit à l'existence réelle et à l'efficacité des forces occultes. Ceux qui n'y croient pas, ou pas vraiment, ne le disent jamais publiquement, tant il est vrai que toute manifestation de scepticisme en cette matière est considérée comme un délit digne d'être sanctionné. Une étude minutieuse montrera peut-être comment fonctionne cette croyance et qui, quel groupe ou quelle catégorie sociale, a intérêt à ce qu'elle perdure. On n'en dira pas plus ici. La lecture de ce texte fascinant de Victor Topanou conduit inévitablement à ces questions. Le lecteur appréciera.²⁰

La troisième partie du livre est consacrée aux modes de transmission. Elle s'ouvre sur un bel article de Mamousse Diagne, puissant dans sa brièveté, et qu'on ne commentera pas longuement ici. Dans une remarquable *Critique de la raison orale*, l'auteur avait repris à son compte le propos de Maurice Houis montrant pourquoi était inacceptable l'expression « sociétés sans écriture » par laquelle l'anthropologie classique caractérisait négativement les sociétés qu'elle

¹⁹ C'est ainsi que Jean-Marie Apovo, auteur d'un travail pionnier sur cette question, commence par le récit d'une aventure personnelle qui signe, selon lui, l'efficacité des « grigris » qu'il venait d'acquérir la veille. Cf. Jean-Marie Cossi Apovo, *Anthropologie du « BO » : théorie et pratique du gri-gri*. Porto-Novo: CNPMS, s.d.

²⁰ Sur ces problèmes de méthode on lira avec intérêt E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* « Paris: Gallimard 1972; Marc Auge, *Théorie des pouvoirs et idéologie* “ étude de cas en Côte d'Ivoire. Paris: Hermann 1975 ; Paulin J. Hountondji, « Une pensée pré-personnelle » in *L'Homme*, n°185-186 / 2008, spécial sur *L'anthropologue et le contemporain* “ autour de Marc Augé, pp. 343-364

prenait pour objet d'étude.²¹ Le philosophe sénégalais entreprenait alors d'identifier les précédés spécifiques par lesquels le savoir se construit et se transmet dans de telles sociétés. Répliquant en quelque sorte aux travaux de Jack Goody qui avait minutieusement décrit la « logique de l'écriture » et les effets de la « domestication de la pensée sauvage »,²² Mamousse Diagne mettait en évidence dans sa spécificité, son efficace propre, ses règles et ses contraintes, une logique de l'oralité. Ainsi le recours fréquent aux images et aux métaphores, la mise en scène sous la forme d'une histoire, la dramatisation des idées les plus abstraites, la théâtralisation, l'épopée comme mode privilège du récit historique lui apparaissaient-ils comme les précédés les plus habituels, dans une civilisation de l'oralité, pour renforcer la mémoire et conjurer la menace omniprésente de l'oubli. La présente communication reprend et précise cette analyse. Le lecteur verra comment l'auteur essaie cette fois de couler ses découvertes dans un moule conceptuel emprunté à Foucault, et comment il recourt à la notion d'archive, que le philosophe structuraliste comprenait comme une notion intermédiaire entre celle de *langue* et celle de *corpus*.²³

Vient ensuite la contribution de Geoffroy Botoyiye, dont le titre est : une réminiscence évidente du fameux texte de Jean-Paul Sartre : *Que peut la littérature ?*²⁴ C'est un peu un préambule à une thèse de doctorat que l'auteur vient de soutenir à Nantes ce mois de janvier 2009. Botoyiye nous propose un vibrant plaidoyer pour l'écriture comme moyen par excellence de capitalisation du savoir.

²¹ Maurice Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris, P.U.F. 1971 ; Mamousse Diagne, *Critique la raison orale*. Paris: Karthala 2005, 600 pp.

²² Jack Goody, *La raison graphique " la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Minuit 1978 ; Id., *La logique de l'écriture " aux origines des sociétés humaines*. Paris: Colin 1986

²³ Michel Foucault: « Entre la *langue* qui définit le système de construction des phrases possibles et le *corpus* qui recueille passivement les paroles prononcées, l'*archive* définit un niveau particulier (...). Elle ne constitue pas la bibliothèque sans temps ni lieu de toutes les bibliothèques; mais elle n'est pas non plus l'oubli accueillant (...); entre la tradition et l'oubli, elle fait apparaître les règles d'une pratique qui permet à la fois aux énoncés de subsister et de se modifier régulièrement, C'est le *système général de la formation et de la transformation des énoncés* », *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard 1969 : p. 171.

²⁴ Jean-Paul Sartre, *Que peut la littérature ?* Paris: Gallimard 1964. Je renvoyais moi-même implicitement à ce texte de Sartre en publiant en 1981 un article intitulé : « Que peut la philosophie ? » dans *Présence africaine* no 119: pp. 47-71

Invitée à se pencher Sur les problèmes et défis que poserait actuellement l'enseignement dans les langues africaines, et ce sur l'exemple particulier du yoruba, Remi Sonaiya, elle-même de culture yoruba et professeur de français et de linguistique à l'Université Obafemi Awolowo d'Ife au Nigeria, met en garde contre la tentation de se polariser exclusivement sur cette question de la réhabilitation des langues africaines au détriment des immenses problèmes pédagogiques qui se posent par ailleurs, et qu'on a tendance à oublier. Elle nous invite en somme, à relativiser cette exigence et à reconnaître que nos problèmes se situent bien au-delà de celui de la langue. Le lecteur lira ce texte avec intérêt et appréciera.

Dans sa contribution à l'ouvrage de 1994, Toussaint Tchitchi avait répondu à la question: « Numérations traditionnelles et arithmétique moderne », et suggère à cette occasion, sur la base de son expérience d'alphabétiseur et de chercheur en linguistique appliquée, qu'une décimalisation des systèmes numériques -faciliterait considérablement les progrès de l'arithmétique dans les langues alors étudiées à titre d'exemples.²⁵ Il revient ici sur cette question à partir d'une comparaison serrée des systèmes numériques de quatre langues de la famille *gbe* : l'*aja*, le *gen*, le *fan*, le *gun*.

L'intérêt pour les systèmes numériques non européens, africains en particulier, remonte loin dans l'histoire de l'anthropologie et de la linguistique. L'ouvrage classique de Claudia Zaslavsky est maintenant disponible en français.²⁶ Les travaux d'Abdoulaye Elimane Kane restent des jalons importants sur la question.²⁷ On a signalé ci-dessus les travaux de Paulus Gerdes, activement poursuivis par son Centre de recherche en ethno-mathématique créée à l'Ecole normale supérieure de Maputo (qu'on appelle là-bas « université pédagogique », a ne pas

²⁵Toussaint Tchitchi, « Numérations traditionnelles et arithmétique moderne » in Paulin J. Hountondji (ed.), *Les savoirs endogènes ...*, *op. cit.*

²⁶ Claudia Zaslavsky, *Africa counts: Number and Pattern in African Culture*. Boston: Prindle, Weber and Schmidt 1973, 328 pp. Traduction française: *L'Afrique compte!* Paris: éditions du Choix 1995

²⁷ Abdoulaye Elimane Kane, *Le système de numération parlée des groupes ouest-atlantique et mande : contribution à la recherche sur les fondements de la pensée logique et mathématique en Afrique de l'Ouest* (thèse), Université de Lille 1987. Id., « Mathématiques sauvages et rationalité » in Paulin J. Hountondji (ed.), *La rationalité; une ou plurielle ?* Dakar : Codesria 2007, pp. 211-219.

confondre avec l'Université Eduardo Mondlane de Maputo). On attirera également l'attention sur un ouvrage récent de Marc Chemillier.²⁸ L'originalité de notre approche dans ce livre est son orientation pratique et, pour ainsi dire, militante. On veut répondre à une 'question précise : que faire ici et maintenant, dans l'espace culturel particulier qui est le nôtre, et dans l'espace culturel africain en général, pour que nos langues deviennent, au-delà de l'héritage colonial, et au-delà d'une-mondialisation qui a toujours été, dans les faits, l'expansion à l'échelle du globe de l'économie, de la culture et des langues européennes, que faire pour que nos langues deviennent des moyens adéquats d'appropriation, de rappropriation et de développement de l'héritage mathématique aujourd'hui disponible ?

Marcellin Vidjennagni Zounmenou a le privilège d'avoir une expérience très largement multiculturelle. Lui-même natif de Porto-Novo, au Bénin, il réside et enseigne depuis de longues-années en Afrique du sud, où il est expose en permanence aux cultures du terroir. Le lecteur lira avec intérêt son étude comparative entre les traditions orales *gun* et *zulu*, et les leçons qu'il en tire quant au développement des savoirs autochtones.

Jose Castiano, chef du département de philosophie de l'Ecole normale supérieure de Maputo, s'interroge sur les voies et moyens pouvant permettre de surmonter toutes les formes de dualisme et en particulier la juxtaposition, la coexistence muette entre deux formes de savoir en Afrique. En fait, constate-t-il, le processus d'articulation et d'intégration a déjà partout commence. Nous n'avons pas à l'inventer mais à en prendre acte, en reconnaissant et en décrivant les cadres dans lesquels se développe ce travail, en identifiant les espaces sociaux de dialogue et d'argumentation ainsi que les agents qui portent cet effort d'intégration. A partir d'un réexamen critique des concepts d'extraversion, d'appropriation et de rappropriation tels qu'ils ont été récemment développés,²⁹ il montre, en se basant sur des expériences en cours au Mozambique, comment la réforme des curricula, c'est-à-dire

²⁸ Marc Chemillier, *Les mathématiques naturelles*. Paris: Odile Jacob 2007.

²⁹ Cf. notamment Paulin J. Hountondji, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*. Cotonou: Flamboyant 1997. Castiano renvoie à la traduction américaine: *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Press 2002

des programmes d'enseignement, peut être l'occasion par excellence d'intégrer les savoirs et savoir-faire locaux dans le système éducatif

La communication de Lore Braida est basée sur ses recherches doctorales en vue d'une thèse qui devrait être soutenue incessamment à l'Université de Rouen. Elle rappelle une vérité d'évidence, dont elle tire rigoureusement les conséquences sur le plan pédagogique en venant à l'école, l'enfant n'est pas, ou pas tout à fait, un esprit vierge ou une table rase intellectuelle. Mais il est déjà riche de toutes les représentations transmises par sa culture, notamment sur les faits et processus biologiques que le maître tente ensuite de lui enseigner, telles la digestion et la respiration ; riche aussi des classifications et taxinomies admises dans sa communauté comme allant de soi. Brarda examine l'interférence entre ces représentations culturelles et les notions véhiculées par l'enseignement officiel, les difficultés spécifiques nées de cette rencontre, et les tâches qui en découlent pour le pédagogue.

Ce livre est dédié à la mémoire de Georg Elwert. Beaucoup d'universitaires béninois ont connu et apprécié ce chercheur infatigable qui, pendant 24 ans, de 1968 à 1992, effectuait chaque année au Bénin un séjour de recherche de durée variable. Sa thèse de doctorat soutenue à l'Université de Heidelberg en 1973 analysait d'une manière originale les caractères spécifiques d'une économie fondée sur le rapt d'esclaves et son impact sur la structure sociale du royaume du Danxome au 18^{ème} et au début du 19^{ème} siècles.³⁰ Sa thèse d'habilitation soutenue à Bielefeld en 1980 sur « l'articulation des secteurs socio-économiques » sera également tondeuse, pour l'essentiel, sur ses observations au Bénin.³¹ On lira donc avec intérêt, en fin de volume, la notice de René Ssgbenou, qui eut le privilège d'être un de ses étudiants à l'Université de Bielefeld et le bref essai, volontairement succinct et d'une grande clarté pédagogique, de Michel Abohounkpanzon sur une des notions-clés infatigablement travaillées et retravaillées par Georg

³⁰ Georg Elwert, *Wirtschaft und Herrschaft von, Dâxome' (Dahomey) im 18. Jahrhundert. Ökonomie des Slavenraubs und Gesellschaftsstruktur 1747 bis 1818. Verbunden mit Untersuchungen über Verwendung und Bestimmung der Begriffe Klasse, Macht und Religion in diesem Kontext.* München: Kommissionsverlag Klaus Renner 1973, 206 pp.

³¹ Cf. Georg Elwert, *Bauern und Staat in Westafrika: die Verflechtung sozioökonomischer Sektoren am Beispiel Bénin.* Frankfurt/New York : Campus Verlag, 1983.

Elwert : l'articulation des modes de production dans l'Afrique contemporaine.

Aucune notice, cependant, aucun essai, aucune discussion théorique n'égala le témoignage de ces vingt-cinq paysans et paysannes d'Ayou, un des villages du moyen Benin où Georg séjournait le plus souvent pour ses recherches de terrain, quand ils se mirent à parler dans leur langue, de leur « frère Georges », des séances d'alphabétisation qu'il organisait avec l'aide des cadres locaux pour leur apprendre à lire et à écrire en *fan* et en *aizo*, de ses initiatives et démarches inusables pour améliorer leur quotidien, faire forer un puits par-ci ou par là ou les aider à améliorer leurs revenus. Rien, surtout, n'égala l'intense émotion créée dans ce grand amphithéâtre de la Faculté des sciences de la sante de Cotonou, quand ces paysans se mirent à exécuter, sur l'autorisation expresse des anciens du village, au rythme d'un tambour spécial, des chants et danses funèbres qui ne s'exécutent qu'en de rares occasions, en hommage à un homme qu'ils considéraient vraiment comme un des leurs. Réédition des obsèques organisées en Allemagne en avril 2005 et de la séance d'hommage réunie à cette occasion à l'Université libre de Berlin, mais cette fois en Afrique, et a plus d'un an et demi d'intervalle.³²

³² Je remercie Abraham Brahmima, mon ancien assistant de recherche au Centre africain des hautes études, Flora Wilson Hazoumè, ancienne directrice de la bibliothèque Kennedy-King du Centre Culturel Américain de Cotonou et le Professeur Avery Kolers de l'Université de Louisville aux Etats-Unis, pour leur participation à l'*editing* du présent ouvrage.

Cossi Norbert Awanou
Recteur de l'Université d'Abomey-Calavi

*Monsieur le ministre de l'enseignement supérieur et de la formation professionnelle,
Madame le recteur de l'Agence Universitaire de la Francophonie,
Mesdames et Messieurs les membres du corps diplomatique et
représentants d'organisations Internationales accréditées au Bénin,
Mesdames et Messieurs les recteurs membres du
Consortium des universités partenaires du Centre africain des hautes études,
Mesdames et Messieurs les doyens et directeurs d'instituts,
Mesdames et Messieurs les participants au colloque
Mesdames et Messieurs les professeurs,
Chers étudiants,
Mesdames et Messieurs,*

L'honneur m'échoit, en ma qualité de recteur de l'Université d'Abomey-Calavi, de vous souhaiter, au nom de l'ensemble de notre communauté universitaire, la bienvenue en cette terre béninoise, lieu de tant de rencontres, de brassages et d'échanges.

L'objet du présent colloque est particulièrement important. En effet, réfléchir sur les rapports entre savoirs traditionnels et science moderne, c'est tenter de réconcilier mémoire et prospective, suturer notre passé et notre présent pour baliser notre avenir, Convier autour de cette tâche, noble entre toutes, un aréopage d'esprits aussi distingués et de provenances aussi diverses, c'est s'inscrire dans une logique du partage et de la confrontation des expériences. C'est aussi et surtout, au-delà de ce partage occasionnel, reconnaître notre communauté de destin et mettre en place une solidarité active autour d'un projet. Nous sommes convaincus en effet qu'il ne peut y avoir une intégration africaine réussie qu'à la condition expresse d'une intégration harmonieuse des ressources humaines en général, des ressources intellectuelles en particulier. C'est une évidence, voire un truisme. Parce que les sociétés du vingt-et-unième siècle seront des

sociétés du savoir, comme le proclament les Nations Unies, seules pourront peser d'un poids significatif dans ce monde globalisé, les communautés qui auront tiré toutes les conséquences de ce truisme.

Pour avoir réussi l'exploit de réunir en ce lieu des chercheurs venus des différentes parties du continent et de certains pays du Nord, et surtout pour l'avoir fait avec de très faibles moyens, le Centre africain des hautes études prouve à l'évidence qu'il s'est résolument inscrit dans cette voie. Ce n'est pas un hasard si l'Agence universitaire de la Francophonie, dont je salue la présence du recteur parmi nous, a sélectionné ce Centre, en mai 2003, comme « Pôle d'excellence régional en formation et en recherche ». Au nom de toute la communauté universitaire du Bénin, je remercie l'AuF pour ce soutien. Je remercie également les universités de la sous-région, dont certains recteurs sont aussi présents parmi nous, d'avoir compris et soutenu les efforts du Centre. J'exprime les mêmes sentiments de gratitude aux universités et centres de recherche extérieurs à la sous-région, y compris ceux d'Europe et d'Amérique du Nord, pour leur soutien intellectuel et parfois matériel.

L'Université d'Abomey-Calavi attache la plus grande importance au Consortium qui vient de se mettre en place : le Consortium des universités partenaires du Centre africain des hautes études. Elle fera tout ce qui est en son pouvoir pour assurer à ce Consortium une efficacité maximale.

Monsieur le ministre, Mesdames et Messieurs, l'Institut italien d'études philosophiques, représente dans, cette salle par le professeur Nuccio ORDINE, et l'Agence universitaire de la Francophonie, représentée par son recteur, viennent de procéder voici quelques heures à la remise des prix aux lauréats du concours de la recherche sur les manuscrits du Mali écrits en alphabet arabe. Avez-vous, je félicite chaleureusement les deux lauréats, Madame Hala KAILEH, de Palestine et Monsieur Hamadou ADAMA du Cameroun. Voilà en tout cas un bel exemple de coopération pour la promotion de la recherche et l'appropriation du savoir en Afrique, et plus généralement, dans les pays du Sud.

Je ne reviendrai que très brièvement sur le thème de ce colloque. Juste pour dire, ceci : les savoirs traditionnels existent, plus personne n'en doute. Les sciences modernes aussi. Trop souvent, cependant, les-

unes et les- autres ne font que coexister dans une sorte de juxtaposition muette, sans cette circulation des concepts, cette confrontation des pratiques théoriques et expérimentales, cet enrichissement mutuel qui caractérisent une science vivante. Faire ce constat, c'est montrer *a contrario* le chemin qui reste à parcourir, et indiquer, d'une certaine manière, l'ambition du présent colloque. Je souhaite qu'on puisse dire dans quelques années : le colloque de Cotonou, tenu en octobre 2006, a été une étape importante sur ce chemin difficile de l'intégration, de l'articulation et de la coordination des savoirs. Plein succès à vos travaux! Je vous remercie.

Michèle Gendreau-Massaloux
Recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie

Monsieur le ministre de l'enseignement supérieur et de la formation professionnelle de la République du Bénin,

Cher Président Emile Derlin Zinsou qui depuis si longtemps suivez, accompagnez, épauliez la Francophonie, cette dynamique dont vous faites une jeunesse, y compris dans votre personne,

Monsieur le représentant de l'Institut italien pour les études philosophiques, qui apportez une dynamique européenne et mondiale à la pensée d'une distribution de la culture qui respecte profondément toutes les langues et toutes les composantes de l'humanité dont nous sommes tous les enfants,

Mes chers collègues recteurs,

Madame la rectrice de l'Université de Bamako au Mali (rectrice comme on dit en effet me concernant quand on est au siège de l'Agence universitaire de la Francophonie au Québec),

Monsieur le représentant personnel du Président du Bénin à la Francophonie, secrétaire général du Conseil permanent de la Francophonie au Bénin,

Monsieur le directeur du bureau régional de l'Union africaine à Niamey,

Monsieur le représentant du directeur général de l'Unesco,

Monsieur le directeur du Centre africain des hautes études de l'Université d'Abomey-Calavi,

Voilà un moment particulier, en présence de tous ceux, collègues, étudiants, chercheurs qui pensent que « modernité » s'écrit de plusieurs façons et que dans « modernité » il ne faut pas oublier qu'il peut y avoir aussi « tradition. » Le recteur d' Abomey-Calavi a commencé par les savoirs dont tous les enseignants sont porteurs, mais plus que les enseignants, les hommes et les femmes qui, dans leur foyer, ont des expériences de vie qu'ils peuvent transmettre à leurs enfants, des outils, des outils domestiques souvent, qui sont tout à fait remarquablement adaptés à l'usage traditionnel qui en est fait.

Mais je commencerai par la science parce qu'ici nous sommes tous des scientifiques. Nous avons tous pour vocation de transmettre un

corpus que nous avons étudié avec des méthodes en lui donnant une allure rationnelle. Je ne dis pas qu'il n'y a que de la rationalité dans les travaux des chercheurs puisque nous savons tous que nos émotions, notre corps; notre culture font partie de ce que nous transmettons. Mais il y a aussi une façon de le transcrire avec des mots discursifs et l'université, cette université que le Bénin aujourd'hui lance avec vigueur sur de nouveaux chemins, les chemins de la démocratie interne, les chemins de nouvelles aventures vers la vigueur des ensembles universitaires d'Abomey-Calavi, de Parakou, peut-être d'autres ensembles demain, nous savons que cet ensemble la vit de la science, parce que la science crée du nouveau, parce qu'elle accompagne le développement, parce qu'il faut avoir des procédures pour pouvoir les répéter, les transmettre, les enrichir, parce que la science est le moteur de la création.

Le mot moderne a été longtemps associé à l'émergence même des universités. On croit souvent que l'horizon occidental en est la matrice, mais les spécialistes du monde arabe ici représentés par des chercheurs qui en ont fait leur territoire en travaillant sur des manuscrits, ou sur l'imagerie numérique au service de la reproduction de ces manuscrits, les spécialistes du monde arabe savent bien que les universités du monde arabe étaient aussi, il y a très longtemps, des productrices de sciences, des productrices de modernité comme les universités qui ont créé à la Renaissance - Monsieur Ordine en est un spécialiste - des disciplines comme l'astronomie, pour l'Europe, mais les Arabes étaient déjà passés par-là. Et ces conceptions de la modernité, ces représentations de la modernité dans les sciences sont encore à l'œuvre quand de grandes révolutions scientifiques transforment profondément l'horizon des universités, La plus significative que nous avons tous vécue et qui en ce moment s'inscrit de façon majeure dans l'ensemble africain c'est la révolution numérique. Nous nous parlons très vite. Les articles des chercheurs OU qu'ils soient produits sont ou peuvent être numérisés, l'Agence universitaire de la francophonie y participe. Et un de vos collègues aujourd'hui, à Hanoi, à Port-au-Prince, en Hatti, vos sœurs et vos frères de Port-au-Prince, pourront lire les actes de ce colloque demain sur Internet. Et nous savons aussi que la modernité implique qu'à Abomey-Calavi, à Parakou, un étudiant qui veut s'inscrire à un diplôme à distance puisse à la fois être suivi

personnellement par un tuteur, par une personne physique - nous avons besoin tous d'avoir des professeurs, des étudiants à nos côtes - mais puisse également, à distance, suivre des cours sur écran et, par conséquent, que la révolution numériques représente un fantastique facteur de multiplication, de resserrement de la planète et de distribution mieux pilotée de l'ensemble des langues, de l'ensemble des connaissances et du savoir scientifique, un fantastique facteur si nous savons le donner à tous, de resserrement des écarts de développement et de progrès.

Alors, la science moderne va-t-elle se tenir à l'écart de ces savoirs ancestraux? Je crois que vous êtes bien places pour répondre. Je sais qu'il est des lieux au Benin où l'on cultive les langues du passé, parce qu'elles ont une vie aujourd'hui, parce qu'elles portent des expériences, des expériences familiales, des expériences de cultivateurs, des expériences d'élèves.

Je crois que si l'on veut un jour, par exemple -le recteur de Parakou m'en parlait il y a un instant - que les problèmes de coexistence entre ceux qui sont habitués à leurs troupeaux et ceux qui ont pour première vocation l'agriculture, si l'on veut que ces problèmes de coexistence soient réglés, si un état de droit doit naître, ce sera dans le respect des composantes traditionnelles, de ce que chacune de ces catégories a de constructif, tout ce qui fait qu'un berger connaît les circuits que ses bêtes aiment emprunter, connaît les points d'eau, sait comment harmoniser ces points d'eau avec les grandes circulations et les routes ou les pistes, et puis les cultivateurs ont aussi droit au respect de leurs terres et leurs procédures de culture ne sont pas obsolètes! Bien sûr, nos agronomes, il en est dans ces universités, pourront leur apporter de nouvelles semences plus résistantes à la sécheresse, plus capables d'apporter des récoltes, mais ces savoirs ancestraux feront partie de ce qui pénètre que le milieu, cette notion si difficile à décrire, les *koumen* comme on dit aussi, cet ensemble de relations entre la terre, le végétal, l'animal et l'humain, l'unité biologique de la planète, puisse laisser persister des pratiques qui ont donné et qui donnent encore de meilleurs résultats que l'imposition de technologies qui n'ont rien à voir avec l'environnement sur lequel elles se posent. Combien de procédés mal appropriés ont été à la source de grands échecs ?

Je crois qu'il y a ici quelques représentants de l'Océan Indien qui connaissent le récit de l'île Maurice, mais je ne sais pas si quelques chercheurs de Madagascar sont là, moi j'ai vécu, en tant que recteur, les moments où Madagascar renaissait, mais j'ai vécu aussi, bien auparavant, les moments où il y a eu à Madagascar une spoliation, une exploitation mal conduite des terrains malgaches. Et je trouve qu'il est de notre devoir de ne fermer les yeux sur rien, sur rien de ce qui, de la science, a méconnu l'unité du vivant et l'importance de la culture dans tous les sens du terme.

Un jour, une dame ministre en Afrique, m'a dit que ses parents, qui étaient agriculteurs, n'avaient pas compris de quoi elle était exactement ministre, car ils sont analphabètes, et elle a dit qu'elle devenait ministre de la culture et dans leur tête à eux ce n'était pas très différent de ministre de l'agriculture. Mais ces parents avaient raison! Parce qu'entre l'agriculture et la culture les relations sont fortes! Sans agriculteurs, il n'y a pas de production alimentaire qui permette à un pays de se suffire. Et la culture indique aussi ce qui fait que les hommes et les femmes peuvent vivre sur le sol où ils sont nés. C'est ce qui leur permet de créer des œuvres d'art, aussi bien que des connaissances, des savoirs et de la recherche. Et c'est cette vision des cultures que la science, me semble-t-il, a vocation à dire. Les savoirs traditionnels font partie, me semble-t-il, de ce que la science contemporaine doit nommer en plusieurs langues, reconnaître, traduire, transmettre.

Rude tâche, que l'on ne peut pas faire quand on est en dehors. Nous qui regardons un peu partout, on voit se lever partout aussi de jeunes chercheurs et de plus anciens qui, au lieu de considérer qu'il faut aller très loin chercher des molécules chimiques ou de grands précédents fabriqués par des entreprises multinationales qui déversent leurs bienfaits ou qui voudraient volontiers déverser leurs bienfaits très rémunérateurs sur l'ensemble du monde, nous avons vocation de dire à ces chercheurs que lit où ils sont, lit où ils portent quelque chose de ces cultures traditionnelles, de ces savoirs traditionnels, il faut qu'ils apprennent à toute la communauté scientifique mondiale, celle qu'encourage la francophonie universitaire, celle dont vous faites tous partie, il faut qu'ils encouragent cette communauté à les reconnaître, à les transmettre, à les faire entrer dans la science moderne. A cette tâche

commune, il faudra un élan, on appellera cela l'élan de Cotonou et on dira : « A vous maintenant de jouer! »

Mathurin Nago

Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Formation professionnelle

*Monsieur le Président Emile Derlin Zinsou,
Mesdames et Messieurs les membres du corps diplomatique et représentants des
organisations internationales,
Madame le recteur de l'Agence Universitaire de la Francophonie,
Messieurs les recteurs et vice-recteurs des universités nationales du Benin, Mesdames
et Messieurs les recteurs membres du consortium des universités partenaires du
Centre africain des hautes études,
Madame la directrice du bureau régional Afrique de l'Ouest de l'A. U.F,
Mesdames et Messieurs les doyens et directeurs d'instituts,
Honorables invités,
Mesdames et Messieurs les professeurs, Bien chers étudiants,
Mesdames et Messieurs.*

Soyez les bienvenus en cette salle ovale du Centre International de Conférences de Cotonou. A ceux qui viennent de loin je veux dire combien nous sommes heureux de les accueillir, et combien notre pays est fier d'abriter cette manifestation scientifique majeure.

Monsieur le Président, Madame le Recteur, Mesdames et Messieurs, vous êtes venus de vingt-deux pays différents pour participer à cette tête de l'esprit. Vous êtes venus rejoindre vos collègues du Benin pour confronter vos idées et, si possible, ouvrir de nouvelles perspectives sur une question de tout premier ordre, la question des rapports entre savoirs traditionnels et science moderne mais aussi la question de leur mode de coexistence actuel et des tâches qui s'imposent aujourd'hui à tous pour assurer une réelle complémentarité et une meilleure articulation entre ces deux formes de savoir et de savoir-faire.

L'agronome que je suis comprend parfaitement l'importance de cette question et la réalité de ce que j'ai appelé la coexistence - j'allais dire pacifique - des savoirs traditionnels et du savoir moderne. Aucun agronome africain ne peut en effet douter de la solidité de certaines

traditions paysannes en matière de gestion des sols et des végétaux. Aucun fils de paysan, aucun observateur attentif ne peut douter de la cohérence et de l'efficacité de certaines techniques culturelles anciennes transmises de génération en génération et qui sont parfois plus adaptées que les précédentes nouveaux imposés par les experts et autres *développeurs* nationaux ou internationaux. Bien entendu, cela ne veut pas dire que l'on doive s'enfermer dans la tradition. Cela veut dire tout simplement qu'entre l'immobilisme qui reste accroché à l'héritage ancestral et la fuite en avant moderniste, il est urgent aujourd'hui de trouver un moyen terme. Il nous faut aujourd'hui, de manière critique et responsable, reconnaître les points forts mais aussi les points faibles des pratiques anciennes, les points forts et les points faibles des pratiques contemporaines dites modernes et opérer une synthèse vivante de ce qu'il y a de meilleur ici et là. C'est seulement ainsi que nous pourrions nous développer librement et relever par nous-mêmes les immenses défis de notre temps.

En parlant ainsi, j'ai à l'esprit l'expérience bénéfique de la sélection d'une nouvelle variété de riz appelée *Nerica* - que tout le monde connaît. Vous savez très bien que la nouvelle variété *Nerica*, qui semble concentrer en elle beaucoup d'atouts, beaucoup de qualités : résistance à la sécheresse, résistance aux pathologies, aux insectes, bonne qualité organoleptique, bonne qualité gastronomique, etc., cette nouvelle variété est la fille d'une variété africaine ancienne. Voilà quel genre de coexistence ou de complémentarité l'on peut souhaiter entre savoirs endogènes - ou anciens - et savoirs modernes, puisque pour en arriver à la nouvelle variété de riz, il a fallu partir de l'ancienne variété et appliquer un certain nombre de techniques modernes de sélection et d'amélioration variétale. L'expérience de l'agronome, sur ce point, rejoint celle du médecin. Bien entendu, personne ne doute, en effet, de l'efficacité de certaines thérapies traditionnelles, particulièrement en Afrique, même si l'on doit reconnaître les insuffisances parfois tragiques de cette gestion ancestrale de la maladie. Force est de constater que, malgré tout, la médecine dite traditionnelle réussit quelquefois là où la médecine moderne échoue. A y voir de plus près, il faut mettre en place, là aussi, des procédures rigoureuses, pour une synthèse vivante des traditions anciennes et modernes.

Mesdames et Messieurs, le problème ainsi posé est un problème majeur de développement. A ce titre, il intéresse au plus haut point le gouvernement du Bénin. Notre pays, en effet, sous l'impulsion du président Boni Yayi, lui-même économiste du développement, a mis résolument le cap sur ce que nous appelons d'un mot très simple *If; changement*. Si cette promesse de changement a emporté l'adhésion massive de nos populations, adhésion qui s'est traduite, comme vous le savez, par le vote massif dont vous avez été tous témoins, c'est parce qu'elle exprime dans un langage clair les aspirations les plus profondes des populations, leur désir d'un mieux-être, la conviction de ces populations que la misère n'est qu'un accident de l'histoire et ne saurait être en aucune manière prise pour une fatalité ; la volonté de notre peuple de construire, grâce à un travail acharné et intelligent, mais aussi grâce à la coopération internationale et au soutien international, les bases d'une vie meilleure. Voilà pourquoi désormais le slogan et la promesse sont devenus un programme, un programme de développement.

Mesdames et Messieurs, *changement* n'est plus seulement aujourd'hui un terme mobilisateur pour une campagne électorale, une formule lancée à la cantonade pour susciter l'adhésion des foules, mais c'est un objectif inscrit en lettres d'or à l'horizon des préoccupations et de l'action gouvernementale.

Après avoir découvert, grâce à la conférence des forces vives de la nation de février 1990 les vertus de la démocratie pluraliste, après avoir entrepris de façon pacifique, sans effusion de sang et sans violence inutile, de construire un Etat de droit fondé sur le strict respect des libertés et un juste équilibre entre les pouvoirs, le peuple de ce pays a choisi résolument de construire son développement. Par rapport à cette préoccupation, votre colloque arrive à point nommé. Je m'en réjouis tout particulièrement et j'en félicite les initiateurs.

Mesdames et Messieurs, depuis sa création en 1997 par un groupe de chercheurs et d'universitaires qui avait à sa tête un philosophe béninois, le Centre africain des hautes études a fait de son mieux pour mobiliser les intelligences dans toute la région africaine, voire au-delà de notre continent, autour de certaines questions majeures. Ainsi, ce Centre a organisé à Cotonou en mai 1997 un colloque international sur *L'accumulation du savoir: gestion des connaissances et développement aujourd'hui*,

puis en mai 1999, à Porto-Novo, en collaboration avec à la Division de philosophie de l'Unesco, une réunion régionale d'experts sur *L'éthique universelle à la lumière de l'expérience africaine*, réunion au terme de laquelle tous les participants ont été reçus en audience collective par le Président de la République. Plus récemment, en septembre 2002, toujours à Porto-Novo et avec le soutien de l'Unesco, mais cette fois en liaison avec le Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, a été organisé un colloque sur *La rencontre des rationalités*, dont on nous annonce que les actes sont actuellement sous presse et devraient enfin paraître en novembre prochain. Voilà une série de manifestations scientifiques dont les thèmes sont complémentaires et, en tout cas, traduisent une volonté de participer à une réflexion sur les problèmes de développement.

Le thème du présent colloque s'inscrit en droite ligne dans cette tradition de réflexion, de concertation et d'analyse. J'ai plaisir à constater qu'à travers ces différentes réunions, la réflexion de nos philosophes ne s'est jamais laissée enfermer dans des concepts particuliers à leur discipline et qu'ils seraient seuls à comprendre, mais qu'ils ont constamment pratiqué l'ouverture, l'échange interdisciplinaire, voire pluridisciplinaire. Mesdames et Messieurs les philosophes, vous êtes dans la bonne voie. Continuez donc, Professeur Paulin Hountondji et vous, Mesdames et Messieurs qui êtes ses collègues. Vous qui, sans être philosophes, avez entrepris de réfléchir sur vos propres pratiques d'hommes de science ou sur les problèmes de développement, vous êtes également dans la bonne voie, celle du développement responsable et par conséquent durable.

Le Centre Africain des Hautes Etudes fait désormais partie de l'Université d'Abomey-Calavi en tant qu'établissement de formation doctorale et de recherche post-doctorale dans ses domaines de compétence. Sa sélection en mai 2003 comme *Pole d'Excellence Régional* est une reconnaissance de la qualité de son travail et, ce qui est plus important, de la pertinence de ses ambitions.

Madame le recteur de l'université de Bamako, Mesdames et Messieurs les représentants des recteurs des universités sœurs, merci de soutenir, comme vous le faites déjà, ce Pole d'Excellence. Merci d'avoir accepté de créer autour de lui un consortium d'universités partenaires. Je suis presque tenté de dire - et vous me le pardonnerez - que si ce

Centre n'existait pas, il faudrait l'inventer. Mais puisqu'il existe, il faut le soutenir, de telle façon qu'au-delà de son appartenance formelle à l'Université d'Abomey-Calavi, il puisse servir la région et devenir, dans le principe comme dans les faits, le bien commun de tous.

Madame le Recteur de l'Agence Universitaire de la Francophonie, merci d'être parmi nous. Je ne cesserai de le dire, la décoration que vous allez recevoir tout-à-l'heure témoins de la reconnaissance par le gouvernement et par toute la communauté des universitaires et des chercheurs du Bénin, de vos mentes personnels, non seulement d'homme de science - j'allais dire de femme de science - mais aussi d'organisatrice, de militante vouée depuis toujours à soutenir et encourager les efforts du tiers-monde pour construire un développement autocentré dans tous les domaines, y compris celui de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique. En vous faisant Commandeur de l'Ordre National du Bénin - j'anticipe, et vous me le pardonnerez _ le gouvernement du Bénin a voulu vous rendre un hommage largement mérité. Le Président de la République m'a chargé de vous transmettre ses félicitations et sa profonde admiration pour ce que vous êtes et pour ce que vous représentez.

Monsieur le Président Emile Derlin Zinsou, Excellences Mesdames et Messieurs les Ambassadeurs, Messieurs les recteurs, Messieurs les doyens et directeurs, chers participants, chers collègues, merci d'être venus ce jour manifesté votre soutien à la communauté des chercheurs. Au nom du Président de la République, le Docteur Boni Yayi, je déclare ouvert le colloque international sur *Savoirs traditionnels et science moderne*. Vive la communauté des chercheurs en Afrique et hors d'Afrique! Vive la coopération internationale ! Plein succès à vos travaux. Je vous remercie.

On Mathematical Ideas in African History and Cultures¹

Paulus Gerdes

*Centre for Mozambican Studies and Ethno science,
Universidade Pedagógica, C.P. 915, Maputo, Mozambique
(paulus.gerdes@gmail.com)*

Abstract

For most of its history, Africa has been at the forefront of mathematical development internationally. The chapter presents a brief overview of mathematical ideas in African cultures, followed by a concrete example of an African mathematical tradition that almost died out during the colonial time, highlighting elements of its reconstruction, of its use in mathematics education and of the exploration of its scientific potential. The mathematical revival of Africa is underway.

Mathematical traditions in Africa

From the earliest times onwards humans in Africa have created and developed mathematical ideas. For an annotated bibliography of mathematics in African history and cultures, see Gerdes & Djebbar (2004, 2007).²

Among the earliest “mathematical artefacts” known worldwide, several are from Africa. A small piece of the fibula of a baboon, marked with 29 notches, was found in a cave in the Lebombo

² This bibliography is the outcome of work done by AMUCHMA, the Commission on the History of Mathematics in Africa, created in 1986 by the African Mathematical Union (AMUCHMA webpage: www.math.buffalo.edu/madl/AMU/amuchma_online.html).

mountains between South Africa and Swaziland, The bone has been dated to approximately 35,000 BC. Well known and widely discussed is another bone found at Ishango (Congo), dated at 20,000 BC.

Ancient Egypt

One of the oldest mathematical texts from Ancient Egypt is a collection of problems composed by the scribe Ahmose (ca. 1650 BC), probably copied from a text about two hundred years older. It contains various methods of approximate solution; For instance, the length of the side of the square that has approximately the same area as that of the circle is determined as $\frac{8}{9}$ of the diameter of the circle, which implies 3.1605 as a close approximation for the value of π . The “pinnacle of achievement” of mathematics in Ancient Egypt is the exact result for the volume of a truncated pyramid with square base. In his 1985-talk “Africa, the cradle of world mathematics?,” presented in Nairobi for the University of the United Nations, Henri Hogbe-Nlend, the first president (1976-1986) of the African Mathematical Union, stated that mathematics in Paranoiac Africa was intuitive, demonstrative and rational. Furthermore, he stressed that Africa is the mother of geometry. In his book “Egyptian Geometry: Contribution of Ancient Africa to World Mathematics”, the Congolese linguist and Egyptologist Theophile Obenga underlines that the title of the Ahmose papyrus presents the oldest known description or definition of what mathematics is about: “Correct method of investigation of nature in order to understand all that exists, each mystery, all secrets” (Obenga, 1995, p. 290).

North Africa

During the Hellenistic period and its aftermath, famous mathematicians worked in Alexandria, like the geometers Euclid (ca. 365 - 300 BC), Heron (ca. 100 AD), Claudius Ptolemy (2nd century AD), and the number theorist Diophantus (3rd century AD). Hypatia of Alexandria (ca. 370 - 415 AD) is the first female mathematician known in history. In the same period, several other mathematicians are known from the Maghreb, like Theodorus (ca. 465 - 398 BC), Eratosthenes (ca. 276 - 194 BC), and Nicoteles (ca. 250 BC), all of

Cyrene, Theodoses (2nd century BC) of Tripoli and Apuleius of Madaura (ca. 124 - 170 AD).

North Africa played an important role in the genesis of algebra in Islamic culture (for an overview, see Djebbar 2005). North African mathematicians from Egypt to the Maghreb made their contributions, like Abu Kamil (d. 930), Abu Bakr al-Hassar (12th century), Samaw'al (d. 1175), Ibn al-Yasamin (d. 1204), Ibn Rashiq (c. 1275), Ibn al-Banna (1256-1321), Uqbani (1320-1408), Ibn Qunfudh (1339-1407), Ibn al-Ha'im (1352- 1412), Ibn Haydur (d. 1413), Ibn al-Majdi (1365-1447), Qatrawani (15th century), Sibt al-Maradini (1423-1506), and Ibn Ghazi (1437-1513). For instance, the mathematical poet Ibn al- Yasamin, whose father was Berber and whose mother was reported to be 'black' from South of the Sahara, has contributed significantly to the introduction of symbols for arithmetic operations, like + and -. Ibn Mun'im (d. 1228) worked in Marrakech where he laid the foundations of combinatorial analysis, including a presentation of the so-called *triangle of Pascal*, more than four centuries before Blaise Pascal (1623-1662). Figure 1 presents the triangle of Ibn Mun'im on page 328 of his manuscript (courtesy of Ahmed Djebbar).

1									
1	1								
1	2	1							
1	3	3	1						
1	4	6	4	1					
1	5	10	10	5	1				
1	6	15	20	15	6	1			
1	7	21	35	35	21	7	1		
1	8	28	56	70	56	28	8	1	
1	9	36	84	126	126	84	36	9	1
1	10	45	120	210	252	210	120	45	10
1	11	55	165	330	462	330	165	55	11
1	12	66	220	462	792	792	462	220	66
1	13	78	286	646	1287	1716	1287	646	286
1	14	91	364	858	1848	3432	3432	1848	858
1	15	105	462	1162	2646	5005	5005	2646	1162
1	16	120	572	1456	3432	6864	10920	6864	3432
1	17	136	696	1836	4368	9592	16640	9592	4368
1	18	153	837	2278	5427	12376	24310	12376	5427
1	19	171	993	2835	6720	15959	32685	15959	6720
1	20	190	1170	3527	8370	20349	41910	20349	8370
1	21	210	1365	4362	10296	26130	54286	26130	10296
1	22	231	1584	5363	12620	31977	67245	31977	12620
1	23	253	1827	6553	15472	39907	86334	39907	15472
1	24	276	2100	7958	18904	49561	109440	49561	18904
1	25	300	2400	9607	23094	61523	139838	61523	23094
1	26	325	2730	11553	28070	76255	173193	76255	28070
1	27	351	3093	13800	34019	93680	219978	93680	34019
1	28	378	3486	16359	41184	114701	278070	114701	41184
1	29	406	3912	19240	49698	140752	343943	140752	49698
1	30	435	4371	22465	59697	173283	421876	173283	59697
1	31	465	4864	26058	71244	213103	515984	213103	71244
1	32	496	5391	30033	84420	261453	630796	261453	84420
1	33	528	5952	34416	99312	318648	779217	318648	99312
1	34	561	6549	39233	116016	385984	959496	385984	116016
1	35	595	7182	44500	135624	464800	1161080	464800	135624
1	36	630	7851	50235	158256	556480	1398384	556480	158256
1	37	666	8556	56478	184032	662624	1679608	662624	184032
1	38	703	9297	63249	213072	785760	2005836	785760	213072
1	39	741	10074	70578	245616	927520	2382656	927520	245616
1	40	780	10899	78485	281808	1089600	2818080	1089600	281808
1	41	820	11772	86988	321888	1273600	3218880	1273600	321888
1	42	861	12693	96108	366096	1481280	3660960	1481280	366096
1	43	903	13662	105963	414672	1714240	4146720	1714240	414672
1	44	946	14688	116583	467856	1974080	4678560	1974080	467856
1	45	990	15771	128088	525984	2263360	5259840	2263360	525984
1	46	1035	16912	140508	589312	2583360	5893120	2583360	589312
1	47	1081	18111	153863	658080	2936800	6580800	2936800	658080
1	48	1128	19368	168183	732624	3326080	7326240	3326080	732624
1	49	1176	20683	183498	813216	3753600	8132160	3753600	813216
1	50	1225	22056	199839	900200	4220800	9002000	4220800	900200
1	51	1275	23487	217236	993936	4729280	9939360	4729280	993936
1	52	1326	24976	235710	1094784	5281600	10947840	5281600	1094784
1	53	1378	26523	255291	1203360	5880320	12033600	5880320	1203360
1	54	1431	28128	276000	1320000	6528000	13200000	6528000	1320000
1	55	1485	29791	297858	1444960	7228800	14449600	7228800	1444960
1	56	1540	31512	320988	1578624	7986240	15786240	7986240	1578624
1	57	1596	33291	345510	1721376	8803840	17213760	8803840	1721376
1	58	1653	35128	371445	1873632	9685120	18736320	9685120	1873632
1	59	1711	37023	398814	2035824	10633600	20358240	10633600	2035824
1	60	1770	38976	427638	2208384	11662400	22083840	11662400	2208384
1	61	1830	40987	457938	2391840	12776000	23918400	12776000	2391840
1	62	1891	43056	489735	2586720	13977600	25867200	13977600	2586720
1	63	1953	45183	523061	2793480	15270400	27934800	15270400	2793480
1	64	2016	47368	557938	3012480	16657600	30124800	16657600	3012480
1	65	2080	49611	594387	3244160	18142400	32441600	18142400	3244160
1	66	2145	51912	632430	3488960	19729600	34889600	19729600	3488960
1	67	2211	54271	672099	3747360	21424000	37473600	21424000	3747360
1	68	2278	56688	713427	4020000	23230400	40200000	23230400	4020000
1	69	2346	59263	756456	4307360	25153600	43073600	25153600	4307360
1	70	2415	61896	801219	4609920	27200000	46099200	27200000	4609920
1	71	2485	64587	847758	4928160	29376000	49281600	29376000	4928160
1	72	2556	67336	896016	5262560	31686400	52625600	31686400	5262560
1	73	2628	70143	946027	5613600	34136000	56136000	34136000	5613600
1	74	2700	73008	997836	5981760	36731200	59817600	36731200	5981760
1	75	2773	75931	1051488	6367520	39478400	63675200	39478400	6367520
1	76	2847	78912	1107027	6771360	42384000	67713600	42384000	6771360
1	77	2922	81951	1164498	7193760	45452800	71937600	45452800	7193760
1	78	2998	85048	1223946	7635200	48691200	76352000	48691200	7635200
1	79	3075	88203	1285416	8096160	52102400	80961600	52102400	8096160
1	80	3153	91416	1348953	8576160	55691200	85761600	55691200	8576160
1	81	3232	94687	1414602	9075680	59464000	90756800	59464000	9075680
1	82	3312	98016	1482408	9595200	63425600	95952000	63425600	9595200
1	83	3393	101403	1552416	10135360	67571200	101353600	67571200	10135360
1	84	3475	104848	1624680	10696000	71907200	106960000	71907200	10696000
1	85	3558	108351	1699248	11277600	76438400	112776000	76438400	11277600
1	86	3642	111912	1776168	11880640	81160000	118806400	81160000	11880640
1	87	3727	115531	1855482	12505600	86076800	125056000	86076800	12505600
1	88	3813	119208	1937248	13153120	91193600	131531200	91193600	13153120
1	89	3900	122943	2021518	13823680	96515200	138236800	96515200	13823680
1	90	3988	126736	2108346	14517600	102048000	145176000	102048000	14517600
1	91	4077	130587	2197788	15235360	107896000	152353600	107896000	15235360
1	92	4167	134496	2289888	15977440	113964800	159774400	113964800	15977440
1	93	4258	138463	2384682	16744320	120260800	167443200	120260800	16744320
1	94	4350	142488	2482212	17536480	126790400	175364800	126790400	17536480
1	95	4443	146571	2582532	18354400	133560000	183544000	133560000	18354400
1	96	4537	150712	2685696	19198720	140576000	191987200	140576000	19198720
1	97	4632	154911	2791758	20070080	147844800	200700800	147844800	20070080
1	98	4728	159168	2900782	20969920	155372800	209699200	155372800	20969920
1	99	4825	163483	3012822	21898720	163174400	218987200	163174400	21898720
1	100	4923	167856	3127920	22847040	171254400	228470400	171254400	22847040

Figure 1: Triangle of Ibn Mun'im

Several mathematical notations used today had been conceived in the medieval Maghreb. In recent years many mathematical manuscripts from the medieval Maghreb have been discovered, analysed and edited, underscoring the mathematical heritage of North Africa. The region attracted important mathematicians born outside Africa like Ibn al-

Haytham (965- 1041), Al-Qurashi (d. 1184), and Al-Qalasadi (1412-1485).

Mathematical ideas from Ancient Egypt to Islamic Egypt and from the Maghreb during the ‘Middle Ages’ found their way to Europe and have contributed substantially to the international development of mathematics (Djebbar 2001, 2005). Leonardo de Pisa (Fibonacci) had studied in Algeria before he wrote his famous *Liber Abaci* (1202).

From the Sahara to the South

Hundreds of mathematical manuscripts - written in Arabic and in various African languages - from Timbuktu in today’s Mali remain to be analysed to lift the veil from some of the mathematical connections between Africa South of the Sahara and the North of the continent. Only one manuscript from Timbuktu, written by al-Arwani (probably 16th century) has been partially analysed so far. The astronomer-mathematician Muhammad ibn Muhammad (ca. 1740) from Katsina in today’s Nigeria was well known in Egypt and the Middle East. Figure 2 shows a magic square from a manuscript by Muhammad al Katsinawi (courtesy of Ahmed Djebbar).

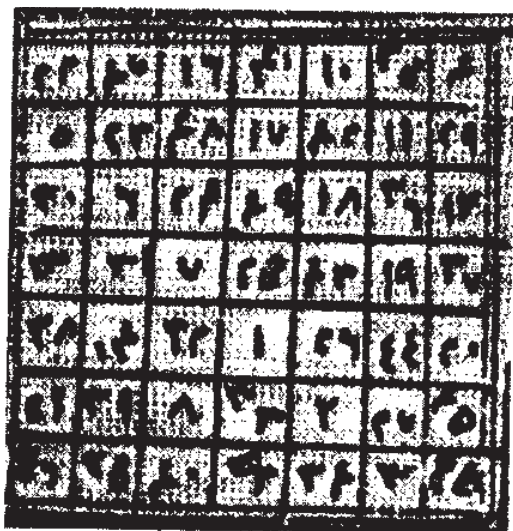


Figure 2: Magic square in a manuscript by Muhammad al Katsinawi

Thomas Fuller (1710 - 1790), brought from West Africa as a slave to North America in 1724, became famous in the ‘New World’ for his

mental calculations (see Fauvel & Gerdes, 1990). When interviewed as an old man in 1788, he was able to calculate mentally answers to questions like $7 \times 7 \times 7 \times 7 \times 7 \times 7 \times 7 = ?$ and “How many seconds lived a man 70 years, 17 days and 12 hours old” in an instant. ‘Discovered’ by the anti-slavery militants, he turned into one of their important examples that the “black man is not mentally inferior to the white man” (cf. Fauvel & Gerdes, 1990). His example shows also that there were strong traditions of mental calculation in the African region from which he originated, probably the Gulf of Benin.

Our Cameroonian colleague Edward Njock stressed in 1985, that geometry is omnipresent in African culture: “Pure mathematics is the art of creating and imagining. In this sense black art is mathematics.” As an illustration the *litema* wall decoration by women in Lesotho may serve (cf. Gerdes, 1998, 87-170). Figure 3 presents two two-colour *litema* patterns.

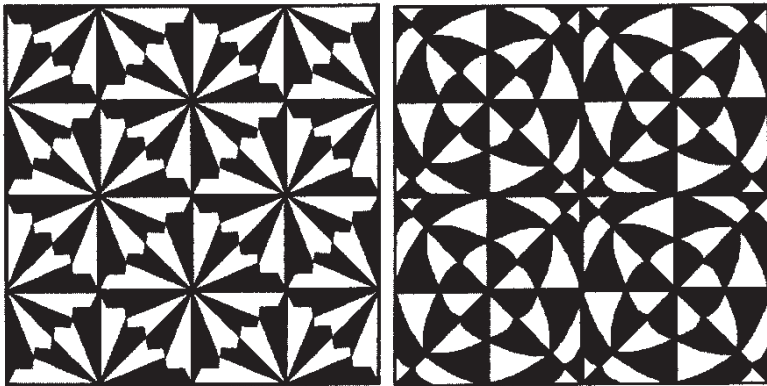


Figure 3: Two *litema* with two-colour symmetry
(cf. Gerdes, 1998, p. 151, 152)

For an overview of geometrical and other mathematical ideas from Africa south of the Sahara, see Zaslavsky’s classic study (1973, 1999), Eglash (1999), and Gerdes (1998, 1999). Geometrical ideas in basket and mat weaving are analysed in several studies by Gerdes & Bulafo (1994) and Gerdes (2000, 2003a, 2003b, 2004, 2007b, 2008d).

Discovery of new mathematical ideas: Sona Geometry

In southern central Africa the *sona* drawing and storytelling tradition incorporated various geometrical ideas (cf. Gerdes 1995, 2006a). This tradition of drawings in the sand called *sana*(sing *lusana*) was developed among the Cokwe of North-eastern Angola and related peoples. Each boy learnt the meaning and execution of the easier *sanaduring* the initiation rites. The more complicated *sanawas* transmitted by drawing experts (*akwa kula sana*) to their male descendants. These drawing experts were at the same time the story tellers who used the *sanaas* illustrations, referring to proverbs, fables, games, riddles, animals. The drawings were executed in the following way: After cleaning and smoothing the ground, the drawing experts first set out with their fingertips a net of equidistant points and then they draw a line figure that embraces the points of the network. The experts execute the drawings swiftly. Once drawn, the designs are generally immediately wiped out. Figure 4 presents some examples of *sona*.

Slave trade, colonial penetration and occupation provoked a cultural decline and the loss of a great deal of knowledge about *sona*. However, on the basis of an analysis of *sana* reported by missionaries, colonial administrators and ethnographers, it was possible to reconstruct some mathematical elements in the *sona* tradition.

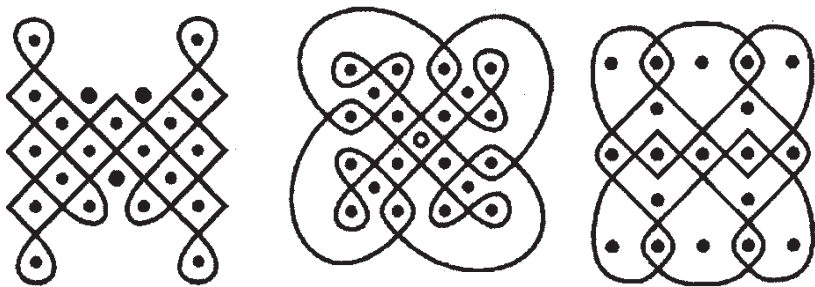


Figure 4: Examples of symmetrical, mono linear *sona*
(cf. Gerdes, 2006, p. 28, 43, 86)

As the examples in Figure 4 suggest, symmetry and mono linearity played an important role as cultural values: most Cokwe *sona* are

symmetrical or mono linear. Monolinear means composed of only one (smooth) line; a part of the line may cross another part of the line, but never a part of the line may touch another

The drawing experts developed a whole series of geometric algorithms for the construction of mono linear, symmetrical designs. They also discovered various rules for chaining monolinear *sona* to form bigger monolinear *sona*. Figure 5 displays an example of the use of a chain rule: it indicates how the appearance of the mono linear drawing in Figure 5c may be explained on the basis of the monolinearity of the two patterns in Figure 5a and the way they have been chained together (see Figure 5b).

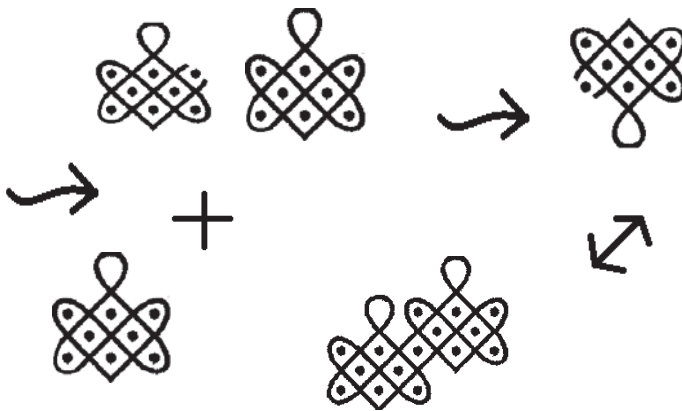


Figure 5: Example of the application of a chain rule(cf. Gerdes, 2006, p. 42)

The study of mathematical aspects of the *sona* tradition led to the discovery of new mathematical ideas, like mirror curves, Lunda-designs (cf. Gerdes, 1999, chapter 4; 2008d), and various classes of matrices, like cycle, cylinder and helix matrices (cf. Gerdes, 2006, appendix). Gerdes (2008a) presents an introduction to cycle matrices and their attractive visual properties.

The *reconstructed sona* tradition may also be embedded into mathematics education, and explored to introduce the young to

attractive mathematical ideas from African cultures, to enhance the cultural self-confidence of the African students and teachers.

Ethno mathematical research of mathematical ideas in African cultures may contribute to the development of new ideas in international mathematics, as the example of *sona* geometry shows and to new educational practices. In this way, this type of research may contribute to a mathematical revival of the African continent.

Mathematical revival

With the end of the colonial period and the conquest of national independence a period of mathematical revival started on the African continent (cf. Sica 2005). Only a few African mathematicians had received a doctorate before independence, like the Egyptians Ali Mostafa Mosharafa (Ph.D. 1923) and Mohamed Mursy-Ahmed (Ph.D. 1931) (Independence Egypt 1937), the Nigerians Chike Obi (1950), Adegoke Olubummo (1955) and James Ezeilo (1959) (Independence Nigeria 1960), and the Sierra Leonen Awadagin Williams (1958) (Independence Sierra Leone 1961). They received their doctorates from British universities. Since then, African mathematicians were awarded doctoral degrees by universities in (at least) 53 different countries, mostly situated in three continents: Africa (44 %), Europe (36 %) and America (20 %). During the second half of the 20th century more than three thousand Africans earned a doctorate in mathematics. Hundreds have been working as researchers in Europe and North America (Gerdes 2007a). The percentage of female doctorate holders are still only 11 %. African mathematicians have organized themselves in national and regional associations. In 1976, the African Mathematical Union was created. African mathematicians are doing research in various fields of pure and applied mathematics, including applications to urgent problems the continent is facing, like desertification, malaria and HIV / AIDS.

Bibliography

- Djebbar, Ahmed (2001), *Une histoire de la science arabe*. Editions du Seuil, Paris.
- Djebbar, Ahmed (2005), *L'algebre arabe: Naissance d'un art*, Vuibert, Paris.
- Eglash, Ron (1999), *African Fractals. Modern Computing and Indigenous Design*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Fauvel, John & Gerdes, Paulus (1990), *African Slave and Calculating Prodigy: Bicentenary of the Death of Thomas Fuller*, *Historia Mathematica*, New York, Vol. 17, 141-151.
- Gerdes, Paulus & Bulafo, Gildo (1994), *Sipatsi: Technology, Art and Geometry in Inhambane*, *Universidade Pedagogica, Maputo*, 112 pp.
- Gerdes, Paulus & Djebbar, Ahmed (2004), *Les mathématiques dans l'histoire et les cultures africaines. Une bibliographie annotée*, Université de Lille (in press).
- Gerdes, Paulus & Djebbar, Ahmed (2004), *Mathematics in African History and Cultures. An Annotated Bibliography*, African Mathematical Union, Cape Town. New edition: Lulu.com, Morrisville NC, 2007, 340 pp.
- Gerdes, Paulus (1995), *Une tradition géométrique en Afrique - Les dessins sur le sable*, L'Harmattan, Paris (3 volumes).
- Gerdes, Paulus (1997), *Recreations geometriques d'Afrique - Lusona - Geometrical recreations of Africa*, L'Harmattan, Paris, 127 pp. [First edition 1991]
- Gerdes, Paulus (1998), *Women, Art and Geometry in Southern Africa*, Africa World Press, Trenton NJ, 200 pp.
- Gerdes, Paulus (1999), *Geometry from Africa: Mathematical and Educational Explorations*, The Mathematical Association of America, Washington DC, 210 pp.
- Gerdes, Paulus (2000), *Le cercle et le carre: Créativité géométrique, artistique, et symbolique de vannières et vanniers d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie* [The circle and the square: Geometric, artistic and symbolic creativity of basket weavers from Africa, America, Asia and Oceania], L'Harmattan, Paris, 301 pp.

- Gerdes, Paulus (2003a), *Awakening of Geometrical Thought in Early Culture*, MEP Press, Minneapolis MN, 184 pp.
- Gerdes, Paulus (2003b), *Sipatsi: Cestaria e Geometria na Cultura Tonga de Inhambane* [Sipatsi: Basketry and Geometry in the Tonga culture of Inhambane], Moyambique Editora, Maputo, 176 pp.
- Gerdes, Paulus (2004), *Basketry, Geometry, and Symmetry in Africa and the Americas*, E-book, Visual Mathematics, Belgrade, 2004 [on-line available at: www.mi.sanu.ac.yu/Vismath/]
- Gerdes, Paulus (2006), *Sona geometry from Angola: Mathematics of an African tradition*, Polimetrica, Monza, 232 pp.
- Gerdes, Paulus (2007a), *African Doctorates in Mathematics: A Catalogue*, Lulu.com, Morrisville NC, 384 pp.
- Gerdes, Paulus (2007b), *African Basketry: A Gallery of Twill-Plaited Designs and Patterns*, Lulu.com, Morrisville NC, 211 pp.
- Gerdes, Paulus (2007c), *Othava: Fazer Cestos e Geometria na Cultura Makhuwa do Nordeste de Mozambique* [Making baskets and doing geometry in the Makhuwa culture of Northeast Mozambique], Lulu.com, Morrisville NC, 2007, 292 pp.
- Gerdes, Paulus (2007d), *Drawings from Africa: Living Mathematics*, Lulu.com, Morrisville NC, 72 pp. (published also in Portuguese [1991], German, Italian, and Dutch)
- Gerdes, Paulus (2008a), *Adventures in the World of Matrices*, Nova Science Publishers, New York, 194pp.
- Gerdes, Paulus (2008b), *Lunda Art*, Lulu.com, Morrisville NC, 20 pp.
- Gerdes, Paulus (2008c), *Lunda Geometry: Mirror Curves, Designs, Knots, Polyminoes, Patterns, Symmetries*, Lulu.com, Morrisville NC, 198 pp. [First edition 1996]
- Gerdes, Paulus (2008d), *Sipatsi: Basketry and Geometry in the Tonga Culture of Inhambane (Mozambique, Africa)*, Lulu.com, Morrisville NC (in press, ± 400 pp.).
- Njock, Georges Edward (1985), Mathématiques et environnement socio-culturel en Afrique noire, *Présence Africaine*, Paris, No. 135, 3-21.
- Obenga, Theophile (1985), *La géométrie égyptienne. Contribution de L'Afrique antique à la Mathématique mondiale*, L'Harmattan, Paris.
- Sica, Giandomenico, ed. *What mathematics from Africa?* Monza: Polimetrica, 2005.

Zaslavsky, Claudia (1999), *Africa Counts: Number and Pattern in African Cultures*, Lawrence Hill, Westport [First edition 1973].

Savoirs Endogenes Et Defis De La Modernite Scientifique: Reflexions D'un Archeologue

Obarè Bagodo

Université d'Abomey-Calavi

Introduction¹

En 1994, il est publié dans la *Serle des livres du CODESRLA* un ouvrage collectif intitulé *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (Hountondji *et al.*, 1994). Le livre émane d'un séminaire de recherche sur le thème *Les savoirs « traditionnels »*, organisé à Cotonou en 1987/88 à l'intention des étudiants de la maîtrise de philosophie et de la maîtrise de sociologie de l'Université nationale du Bénin (l'actuelle Université d'Abomey-Calavi). Outre les séances ordinaires réservées aux étudiants inscrits, le séminaire comportait des « séances ouvertes » auxquelles ont, anticipé d'autres étudiants, ainsi que des enseignants et chercheurs de divers horizons. Onze des treize chapitres de l'ouvrage sont issus de ces « séances ouvertes » (Hountondji, 1994: 13).

Du thème initial du séminaire au titre final du livre, les débats ont amené le groupe de discussion (i) à reconnaître que l'adjectif « traditionnel » même mis entre guillemets reste inadéquat voire dépréciatif, et (ii) à lui préférer l'épithète « endogène » au motif que :

(...) l'adjectif traditionnel n'est innocent qu'en apparence. Spontanément utilise par opposition à « moderne », il véhicule l'idée obscure d'une coupure radicale entre l'ancien et le nouveau. Il fige ainsi l'ancien à un tableau statique, uniforme, sans histoire et sans profondeur, où tous les points paraissent

¹ J'adresse mes sincères remerciements (i) à M. Paulin J. Hountondji pour m'avoir encouragé à prendre à part à ce débat fécond, (ii) à MM. Norbert Hounkonnou (physicien), Cyprien Gnanvo (mathématicien) et Abel Afouda (physicien), (iii) enfin à mes collègues Alexis Adande (archéologue), Vincent Ayena (Philosophe) et Gervais Kissezounon (Philosophe), pour avoir tous lu le manuscrit initial et fait des commentaires appropriés.

rigoureusement contemporains, en réservant à l'ordre nouveau le prestige (...) du changement, bref de l'historicité (Hountondji, 1994: 13).

Or voici qu'en 2006, le même auteur lance un colloque sur le thème *Savoirs traditionnels et science moderne*. L'argumentaire du colloque utilise indifféremment les termes "savoirs traditionnels", "endogènes" et "ancestraux". La « piste » endogène de « recherche » suivie de 1988 à 1994 se serait-elle révélée fautive? Et si oui, la marche arrière qui en découle peut-elle rester implicite, ou doit-elle être explicitement justifiée ?

La présente communication s'en tient de préférence à l'épithète « endogène ». Celle-ci permet, mieux que l'adjectif « traditionnel », de montrer comment les "savoirs" et "savoir-faire" de l'Afrique contemporaine sont des systèmes cognitifs et technologiques cumulatifs et continuent recycles. De ce point de vue, l'antinomie généralement admise entre ces "savoirs endogènes" et la "science moderne" est soumise à un questionnement d'archéologue. Plutôt que de parler de "science moderne" *stricto sensu*, on retient l'idée englobante de "modernité scientifique" qui implique à la fois l'état de la science contemporaine *lato sensu*, l'usage qu'on en fait et le jugement de valeur qui en découle.

En effet, des savoirs et savoir-faire endogènes constitués parfois depuis des siècles ou des millénaires ont souvent posé et posent encore des problèmes heuristiques, gnoseologiques et expérimentaux que la "science moderne" a encore du mal à résoudre. Outre les exemples cités et exposés dans *Les savoirs endogènes*, et qui sont empruntés à des disciplines telles que la pharmacopée et l'arithmétique, ailleurs sont interpellées d'autres disciplines : l'agronomie, l'architecture, l'astrophysique, l'aéronautique, la physique relativiste ou quantique, la biologie moléculaire etc. (Reeves *et al.*, 1996; Sertima *et al.*, 1984; Diop, 1981 : 293-477 ; Obenga, 1996 : 149-186).

La réflexion porte sur l'Afrique subsaharienne au XXI^e siècle. Le débat ainsi ouvert ne vise pas simplement à établir un bilan pour la délectation intellectuelle. L'enjeu véritable, c'est la survie de peuples jadis créateurs et féconds mais devenus aujourd'hui aliénés, extravertis, « affames » et marginalisés. L'argumentation part d'une relativisation épistémologique de l'antinomie usuelle entre les traditions de savoirs

africaines ou “non-occidentales” et les traditions constitutives de la science moderne, pour déboucher sur les défis d’une neoculture d’inventivité compétitive et d’excellence en Afrique au XXI^e siècle.

Une fausse antinomie

Science et savoir sont ici retenus comme deux notions synonymes (Ilyin et Kalinkin, 1988 : 20-33). On considère donc comme synonymes les notions de “science moderne” et de “savoir moderne”. Mais quel sens donner à l’épithète “moderne” ? Et quel rapport établir avec le qualificatif “traditionnel” ?

« Qu’est-ce que la modernité ? » Bien que banale, cette dernière question en suscite d’autres: “Humanité moderne”? “Temps modernes”? “Science moderne? Quels critères utiliser pour répondre à ces questions déjà nombreuses quoique non exhaustives ? On pourrait penser que les deux questions “Temps modernes ?” et “Science moderne?” offriraient plus de facilités de réponses),

“Temps modernes ?”. L’évolution historique européenne a généré l’idée et la vision des “Temps modernes”, avec comme *terminus a quo* la chute de Constantinople en 1453, le débarquement de Christophe Colomb en Amérique en 1492. Pour le *terminus ad quem*, les histoires nationales des pays européens et américains aboutissent à des dates différentes jusqu’à l’émergence d’une période de « post-modernisme » ou de « neorenaissance » dans les années 1970 à 80. Par une telle vision, l’impérialisme européen, triomphaliste, condescendant et égotiste du XVI^e siècle à la fin du XIX^e, a décrété que les autres cultures rencontrées et soumises n’étaient que traditionnelles et condamnées à une extinction imparable.

Au cours du XX^e siècle, la mise en question de cet universalisme unilatéral de l’Europe (Wallerstein, 2006) s’est progressivement constituée en un contre-courant de pensée scientifique et philosophique de par le monde. A ce contre-courant de pensée est consacrée une littérature abondante et parfois iconoclaste. Ainsi, dans *Biographie du XX^e siècle* (Garaudy, 1985), il est question d’une mutation scientifique opérée avec la théorie einsteinienne de la relativité restreinte (1905) et générale (1911) et la physique quantique de Niels Bohr (1913), de Broglie (1923), Heisenberg (1925), Schrödinger

(1926}, Max Bom (1926) et Dirac (1928-1929) ; l'une et l'autre mettant en cause les trois « *axiomes fondamentaux* » des vingt-cinq siècles de science et de philosophie occidentales que sont : 1. la réalité comme objet de la connaissance analysable par des concepts; 2. l'espace, le temps, la causalité ou la loi, l'objectivité scientifique garantie par la distinction du sujet et de l'objet, comme cadres fondamentaux de l'analyse ; 3. la rigueur du langage avec des définitions exhaustives et logiques (Garaudy, 1985 : 175-76).

Garaudy (1985 : 173-98) n'hésite pas à affirmer que ces « *mutations* » ont provoqué une « *fermeture* » de « *vingt-cinq siècles* » de « *parenthèse de la pensée occidentale* », parenthèse présentée comme une « (...) *sécession de l'Occident à l'égard du reste de l'humain (...) de puis les sophistes et Socrate jusqu'à la fin du XXe stèles* » (Garaudy, 1985 : 173). Il en est ainsi parce que toutes les autres religions et sagesse de toutes les contrées de la terre et de toutes les époques de l'histoire ont rempli la fonction de « *la réintégration de l'homme à l'unité, à la totalité, à la signification du cosmos* ». La parenthèse sécessionniste occidentale est, elle, caractérisée par une double rupture (i) d'abord entre la nature, l'homme et Dieu, (ii) ensuite entre la philosophie et la vie (Garaudy, 1985 : 35-57).

Sous cet angle, des penseurs « *orientalistes* » tels que Nauman (1979 : ix-x) convient l'Europe à prendre connaissance des « *philosophies asiatiques* » pour trois raisons essentielles : (i) l'erreur selon laquelle « *je ne le connais pas, cela ne doit pas avoir d'importance* » est confrontée à la dure réalité que « *nul ne connaît la philosophie, s'il connaît "toute la philosophie exceptée l'orientale"* » ; (ii) malgré maints mérites indéniables, la philosophie occidentale reste inachevée, car l'unité intégrale y fait défaut jusque dans les sciences. Nauman (1979 : x) d'en conclure que la pensée occidentale contemporaine révèle six faiblesses cardinales : 1. la submersion de la théorie de la valeur par la forte emprise de la technologie ; 2. l'incohérence de l'explication des phénomènes immatériels ; 3. la relégation de l'explication téléologique au vestiaire des miracles par la rationalité scientifique occidentale contemporaine ; 4. un manque d'orientation de la vie humaine adulte jusqu'à la mort, une fois franchi le cap des rites d'initiation judéo-chrétienne à la fin de l'adolescence ; 5. une excellente capacité à expliquer la cohérence partielle dans l'inaptitude à mettre en cohérence les différentes composantes de la globalité de l'univers ; 6. une

incapacité à expliquer la négativité dans le sens du mal et qui fait que la pensée occidentale moderne échoue, malgré les apports de Freud et des existentialistes, à cerner la partie invisible du comportement humain, pendant qu'elle réussit à circonscrire la partie invisible de la lune.

Parlant, non de la « *philosophie orientale* », mais de la « *science dans l'Orient antique* », deux épistémologues soviétiques (Ilyin et Kalinkin, 1988 : 41- 44) partent de ce qu'ils acceptent avec bien d'autres comme les critères définitionnels de la science moderne, pour s'interroger sur l'aptitude de la « *culture orientale antique* » à servir de base fondatrice à une telle science. Ils englobent l'Égypte, la Mésopotamie, l'Inde et la Chine dans cette « *civilisation orientale antique* » et font ressortir que dans celle-ci (i) le savoir inductif et pratique circulait socialement sur la base d'un professionnalisme transmis par les plus anciens aux plus jeunes ; (ii) la science était prioritairement engagée dans la résolution des problèmes pratiques ; (iii) le monopole sacerdotal et la transmission ésotérique de la science la rendaient mi- mystique, sacrée et rituelle ; (iv) la science était asystématique parce qu'elle était confinée à la recherche de solutions aux problèmes *ad hoc* sans une préoccupation concomitante de réflexion théorique.

Par une analyse de la « *nature de la science* », Ilyin et Kalinkin (1988 : 34-88) qualifient de stade préscientifique du développement intellectuel les savoirs et savoir-faire antiques de l'Égypte et de Babylone et concluent que la science et la philosophie sont nées en Grèce antique. Cette science grecque originelle constituée entre les VI^e et IV^e siècles avo J.-C. est appelée « *science dans l'antiquité classique* » par Ilyin et Kalinkin (1988: 44-54), en accord avec nombre de penseurs. Mais sur l'Idée de berceau grec de la pensée scientifique et philosophique, les divergences de vues l'emportent de plus en plus sur le consensus qui avait longtemps prévalu.

En effet, à la suite de Constantin-François de Chassebeuf dit Volney (1757-1820) et de Jean-François Champollion (1790-1832), l'égyptologie moderne (Champollion, 2005) a permis, au cours du XX^e siècle, de comprendre que les savants émérites de la Grèce antique ont fait des séjours continus d'initiation à la science et à la philosophie auprès des prêtres et savants égyptiens contemporains (Schwaller de Lubicz, 1963 ; Diop, 1967 ; 1981 ; Obenga, 1973; 1996; Sertima *et al.*,

1984 ; 2004 ; Onyewuenyi, 1993). Ces séjours continus furent généralement plus longs que les cycles universitaires consacrés par le doctorat dans les universités de notre monde contemporain. Il est en effet établi (Diop, 1967 : 98-107) (i) que ces séjours s'étalaient parfois sur plus d'une décennie (e.g. Eudoxe) ou treize ans (e.g. Platon), voire sur deux décennies (e.g. Pythagore) ; (ii) que la formation initiatique était reçue dans la langue des maîtres ; (iii) et que les élèves ainsi initiés avaient traduit et diffusé en langue grecque les leçons et ouvrages fondamentaux déjà assimilés par eux. Aussi, depuis 1954, la remarque avait-elle été faite que :

(...) le miracle grec, à proprement parler, n'existe pas, car si l'on veut parler du processus d'acclimatation des valeurs égyptiennes en Grèce, (...), on voit que cela n'a rien d'un miracle, au sens « intellectuel » du terme (Diop, 1979: 406)

Mais cette action d'appropriation du savoir égyptien par les Grecs, bien que justifiable et méritoire dans le principe, dissimule mal une expropriation intellectuelle *a silencio*, car :

Il est frappant que presque aucun nom de savant égyptien n'ait survécu. Par contre, la quasi-totalité de leurs disciples grecs sont passés dans la postérité en s'attribuant les inventions et découvertes de leurs maîtres Égyptiens anonymes (Diop, 1967: 99).

Non « *leurs maîtres égyptiens anonymes* », mais plutôt “leurs maîtres égyptiens rendus anonymes”, devrait affirmer clairement l'auteur de la citation. En effet, telle quelle, cette expropriation intellectuelle patente constitue une véritable éthique fondatrice de spoliation, une expropriation frauduleuse : *The Stolen Legacy of African Heritage* (Ezekwugo, 1992 : 256-64). Toutefois, ne saurait être dénié aux disciples grecs, le mérite non moins immortel d'avoir su alors désacraliser et démocratiser le mode d'acquisition et de transmission de cette science égyptienne jusqu'alors restée fondamentalement sacrée, initiatique et sacerdotale.

La clarification est ainsi faite, sans la moindre prétention à un quelconque apport novateur sur ce débat devenu un enjeu majeur du

combat pour le sens et la direction que doit prendre la renaissance culturelle et technique en Afrique contemporaine et future. Pour mener ce combat, ceux qui se trouvent sur la même ligne de pensée que Diop sont accusés d'être des "*afro centristes*". Inversement, ceux qui rejettent une telle ligne de pensée sont taxés d'*eurocentrisme*" ou qualifiés d'*euro philosophes spéculatifs*".

Cette vive confrontation intellectuelle paraît mes estimée ou ignorée dans certains milieux universitaires ou scientifiques africains. Ainsi, par exemple, dans *A Textbook of History and Philosophy of Science*, Uduigwomen (1996 : 16-50) ne s'est posé aucun problème d'authenticité ou de légitimité historique en faisant débiter en Grèce antique la science ancienne puis médiévale depuis le VI^e s. av. J.-C. jusqu'au XIV^e s. ap. J.-C. .. Par ailleurs, dans un autre ouvrage intitulé *Science and Mankind* (Payne et al., 1995), Okogun (1995 : 2) esquisse une histoire de la science qui, par référence à la chronologie biblique, prend comme point de départ l'instant indéterminé où Adam et Ève auraient désobéi à Dieu en goûtant au fruit interdit, ce fruit de « *l'arbre du discernement du bien et du mal* ». A la science antique ainsi interpellée, Ilyin et Kalinkin (1988 : 54- 61) font succéder une science occidentale médiévale d'orientation cosmo-ophique ou théologique, suivie d'une « *science classique* » des « *Temps modernes* » faite, elle, de naturalisme, de causalité et de méthode géométrique, quantitative, analytique et combinatoire (Ilyin et Kalinkin, 1988 : 61-75). Par contre, Garaudy (1985 : 176-82) dit de la science moderne qu'elle est un « *système de pensée* » occidentaliste, marque d'un esprit de réductionnisme vis-à-vis de la nature et de condescendances vis-à-vis de Dieu et ayant conduit à la mutation scientifique et philosophique du premier quart du XX^e siècle. Laquelle mutation a consisté en : (i) une invalidation des concepts fondamentaux de la physique classique depuis Galilée et Descartes, de la géométrie et de la philosophie depuis Euclide ; (ii) une mise en cause des notions habituelles d'espace et de temps.

Selon le physicien nucléaire Lonchamp, cette mutation inédite, qualifiée de « révolution scientifique », est due aussi bien à la relativité d'Einstein et la mécanique quantique de Bohr et associés, qu'à la cosmologie nouvelle des années 1920 et la théorie des déséquilibres, désordres ou chaos cosmiques systématisée depuis 1930. Le champ sémantique et épistémologique de la science moderne s'en trouva ainsi

déverrouillés, en particulier pour la physique, l'astrophysique et la mathématique ; la physique et l'astrophysique ouvrant alors à des perspectives nouvelles pour/par un « dialogue fécond entre science et religion ».

D'autres spécialistes, également préoccupés par la « *réalité scientifique* » contemporaine (Afouda, 2002), jettent davantage leur dévolu sur une réappropriation critique de l'« *harmonie fondamentale* » et de la « *force vitale* » acceptées comme les deux concepts cardinaux des savoirs endogames africains (Afouda, 2002 : 96-113). Ces spécialistes se tournent vers des perspectives d'articulation des deux concepts afro-endogènes avec les quatre forces gravitationnelle, électromagnétique, nucléaire forte et nucléaire faible sur lesquelles est fondée la nouvelle « *théorie de jauge* » (Afouda, 2002 : 15). Pour une « compréhension (plus) approfondie (de la) Nature », Afouda (2002 : 39) suggère de porter une attention particulière à la « *loi d'harmonie du milieu naturel* » ou « *troisième loi de Kepler* » en tant qu'elle pourrait servir d'altérative à l'incompatibilité entre la relativité générale et la théorie quantique.

A ce sujet, il fait les deux remarques suivantes : (i) physiciens et mathématiciens sont actuellement à pied d'œuvre pour élaborer la nouvelle théorie des « cordes super symétriques » ou « super cordes » en vue d'harmoniser les lois de la relativité générale et de la théorie quantique ; (ii) le recours à l'idée de base de la tradition africaine et la traduction de ses deux concepts essentiels susvisés en langage universel permettent non seulement d'expliquer, mais aussi de dissoudre les tensions entre la relativité générale et la théorie quantique. Grâce à ce langage universel, il a pu dégager de la conception empirique de « *complémentarité Naturel Homme* » commune à l'Afrique noire ancienne et précoloniale, trois « hypothèses fondamentales » respectivement formulées en « *Postulat de complémentarité* », « *Principe de dualité* » et « *Principe de conservation de l'harmonie fondamentale* » (Afouda, 2002: 105-13).

Savoirs endogènes et défis du XXI^e siècle

En somme, la conception et l'application multidimensionnelles de la science -contemporaine permettent de relativiser le sens et la portée de l'antinomie usuelle entre les traditions de savoir propres à l'Afrique

et les démarches constitutives de la science actuelle. Dans ce sens, les défis africains du XXI^e siècle sont mis en contexte avec ceux du reste du monde pour faire interagir un passé multimillénaire qui interpelle, un présent incertain qui défie et un futur infini qui inquiète.

L'approche adoptée trouve sa justification méthodologique dans une référence à des acquis d'expériences gnoséologiques, inventives et technologiques. En tant que telle, cette approche permet d'espérer qu'avec une synergie entre une gestion appropriée des patrimoines endogènes vivants et la modernité scientifique contemporaine, l'Afrique du XXI^e siècle pourra enfin sortir de la chausse-trappe de la marginalisation et promouvoir une neoculture inventive et compétitive.

Un tel choix méthodologique n'ignore ni ne banalise une remarque faite depuis 1960 selon laquelle : (i) l'histoire de l'Afrique noire était jusque-là écrite sans permettre la compréhension réelle de la société africaine ; (ii) de ce fait, aucun chercheur n'avait jamais réussi à ranimer et à faire revivre dans l'esprit et sous les yeux des contemporains le passé africain; (iii) pourtant, la documentation disponible était à même de permettre de le faire sans solution de continuité pour une période de deux mille ans en Afrique occidentale tout au moins (Diop, 1987 : 9).

Entre 1960 et 2006, presque un demi-siècle s'est écoulé, avec l'avantage comparatif d'une accumulation de preuves archéologiques et historiques plus tangibles et plus favorables à une rétrospective érudite; accumulation de faits largement prise en compte par la communauté scientifique mondiale engagée dans un dialogue serein et constructif sous l'égide de l'Unesco: (i) rédaction de l'*Histoire générale de l'Afrique* en huit volumes; (ii) révision de la première Edition de l'*Histoire du développement technique et culturel de l'humanité* en sept volumes; (iii) instauration d'une éthique scientifique antiraciste et universaliste (Unesco, 1978 ; 1982 ; 1983 ; 1990a-b; De Laet *et al.*, 2000).

Ces différentes contributions, novatrices et décisives, ont permis d'établir une histoire du développement technique et culturel en Afrique depuis les premiers âges de la préhistoire jusqu'aux foyers culturels antiques et précoloniaux. Des inventions et acquisitions techniques et culturelles caractéristique, de ces foyers antiques et endogènes ont émané cumulativement les savoirs et savoir-faire endogènes en usage de nos jours concomitamment avec les apports de

la modernité scientifique. Dans la mesure où le développement technique et culturel a toujours été un processus cumulatif en Afrique comme partout ailleurs dans le monde, l'étude prend en compte tous les savoirs et savoir-faire, préhistoriques ou historiques, antiques, précoloniaux ou récents, qui participent du fonctionnement de nos sociétés contemporaines. Cette fonctionnalité reste essentiellement active et vivante, même dans ses dimensions muséographiques. Aussi l'usage contemporain de nos savoirs et savoir-faire est-il actif, vivant et prépondérant dans maints domaines.

Pour le patrimoine préhistorique lointain ou proche, par exemple, l'étude prend en compte les applications contrôlées de l'énergie du feu, les techniques agro-pastorales, les techniques culinaires et thérapeutiques, les techniques céramiques et métallurgiques, les techniques architecturales et nautiques etc. Une telle prise en compte est légitimée par leurs usages vivants et activement recyclés jusqu'à nos jours. Il en va de même des systèmes immatériels (e.g. parapsychologiques, votifs, cosmogoniques, métaphysiques ou philosophiques) et des systèmes matériels (graphiques, opératoires numériques) hérités des foyers culturels antiques puis précoloniaux. Ainsi, au quotidien, dans l'aliénation et les soins sanitaires, dans la vie sociopolitique, dans les arts et les pensées, ce patrimoine technique et culturel cumule et recycle progressivement depuis la préhistoire est vécu et assume consciemment ou inconsciemment.

Considérons d'abord la littérature archéologique illustrative de la double fonction stimulante et impulsive du feu domestique dans le développement technique et culturel en Afrique. Le rôle de l'énergie pyrogenique se fit de plus en plus structurant dans l'innovation technologique depuis environ dix mille ans av. J.C. jusqu'aux révolutions scientifiques et techniques des XIX^e et XX^e siècles. Il en a été ainsi avec l'avènement et le développement des économies de production alimentaire grâce au double processus de domestication des plantes et des animaux. La maîtrise de l'énergie pyrogenique a favorisé de façon décisive aussi bien l'invention de la technique de production céramique que celle dérivée de la cuisson alimentaire. La céramique tant utilitaire que décorative, est produite à base d'argile et soumise à la cuisson étalonnée avant son usage.

La poterie utilitaire la plus ancienne du monde est découverte et datée de 8500 à 7000 ans av. J.-C. en Afrique, dans les massifs du Sahara central dont l'Air (sites de Tagalagal et d'Adrar Bous, Niger septentrional), l'Ahaggar et le Tassili-n-Ajjer (Algérie méridionale), l'Acacus (Libye méridionale) ; ancienneté moindre établie plus à l'est au confluent du Nil et de l'Atbara sur le site d'Abu Darbein au Soudan (Comevin, 1998 : 67- 72). Les usages essentiels de la céramique néolithique ont toujours cours en Afrique et dans le reste du monde même hautement industrialisée.

Avant et au cours des dix derniers millénaires, l'alimentation braisée et/ou cuite (e.g. viande, poisson, légume et tubercule) a eu un impact indéniable dans le développement anatomique, physiologique et démographique de l'humanité. Pour l'Afrique en général et l'Afrique occidentale en particulier, la documentation archéologique illustre clairement l'impact démographique par la présence de nombreux foyers agricoles et pastoraux endogènes (Shaw *et al.* 1995). En Afrique, comme dans certaines parties d'autres continents, il y a encore une perpétuation de la technique néolithique de cuisson et de chauffage au bois avec un recyclage en faveur du charbon de bois.

Sur l'espace restreint de la Baie du Benin (i.e. territoires actuels du Benin, du Ghana, du Nigeria et du Togo), sont mises au jour des évidences d'économies de production agricole et/ou pastorale, au Nigeria sur les sites d'Iwo Eleru entre 4000 et 1500 av. J.-C. et d'Afikpo entre 2900 et 95 av. J.-C., au Ghana sur le site de Kintampo et celui de Ntereso dès la période de 1400-1300 av. J.-C. L'espace est ainsi devenu héritier des apports de deux foyers endogènes de domestication agropastorale : (i) domestication en zone guinéenne humide et forestière de l'igname africaine (*Dioscorea esayanensis* et *D. rotunda*), du palmier à huile (*Elaeis guineensis*) et du colatier (*Cola nitida* et *C. aequinata*) etc. ; (ii) domestication en zone soudanienne et sahélienne du sorgho commun (*Sorghum bicolour*), du petit mil (*Pennisetum glaucum*), de deux variétés de fonio (*Digitaria exilis* et *D. iburua*), avec un système d'arboriculture du karité (*Vitellaria paradoxa*) pour du beurre, du nete (*Parkia biglobosa*) pour la moutarde, du baobab (*Adansonia digitata*) pour du glucose. Ces cultures sont toujours en cours sous des formes recyclées ou non, avec ou sans des traditions rituelles ou festives (e.g.

igname et sorgho), ainsi que des améliorations cumulatives de méthodes *et/ou* de techniques.

Toujours au cours des dix derniers millénaires, en histoire mondiale des techniques et transports nautiques, l'espace de la Baie du Benin a fait une contribution technologique endogène de premier plan, avec en 1987 la découverte d'une pirogue à Dufuna dans l'Etat de Sokoto (N-E, Nigeria). Elle est datée de 8000 ans (Breunig, 1996 : 461: 68). Les techniques et transports nautiques ayant commencé à exister depuis cette période vont se diversifier à travers l'Afrique de l'Ouest. Une telle tendance évolutive est bien illustrée par l'expérience historique précoloniale vécue sous les Askia du Songhaï :

Les grandes embarcations (kanta) pouvaient contenir jusqu'il 80 hommes d'équipage. Sur le Niger, au lieu de la voilure renversée, caractéristique de l'Afrique Noire, elles étaient couvertes d'une natte formant une sorte de toiture contre les intempéries. L'Askia il lui seul possédait plus de 1000 pirogues (Diop, 1987 : 198).

A partir d'environ trois mille ans avo J.-C.; la maîtrise de l'énergie pyrogenique a été la condition *sine qua non* de l'innovation technologique décisive que constitua l'invention de la technique de la pale métallurgie (Bocoum *et al.* 2002). Au cours de cet âge pale métallurgique, le développement technique et culturel de l'humanité connut une accélération illustrée par l'éclosion des tout premiers foyers scientifiques et philosophiques et l'invention des premières formes d'écriture respectivement en Egypte et Mésopotamie (Sumerie) anciennes à partir d'environ 3000/2500 ans av. J. C. Des découvertes récentes ont montré que l'Afrique subsaharienne dans sa partie occidentale avait pris de l'avance sur les autres régions y compris l'Egypte et la Nubie antiques (Bocoum *et al.* 2002).

En effet, après la poterie utilitaire la plus vieille du monde, le plateau de l'Air (Niger) est encore l'espace où ont été mis au jour et datés deux foyers pale métallurgiques endogènes parmi les plus anciens du monde. Les découvertes faites sur les sites de Termit et d'Egaro, révèlent l'usage des objets en cuivre et en fer vers 1500 av. J.-C. et les preuves d'une production pale métallurgique systématique des 800 av. J.-C. Sur le plateau de Jos (Nigeria central) le site pale métallurgique de

Taruga est cadre dans la période comprise entre le IX^e siècle avant et le III^e S. apr. J.-C. Plus au sud en zone forestière du Nigeria, le site antique de fonte du fer de Nsukka est doté d'une séquence chronologique ininterrompue de 760 avo à 1950 apr. J.-C. L'antiquité de ces foyers pale métallurgiques est créditée d'une double antériorité continentale et mondiale (Bocoum *et al.* 2002).

Le déclin et la disparition de ce patrimoine pale métallurgique endogène ont été progressifs, (i) d'abord du fait du « *reniement du passe anteis lamique* » induit par un corollaire islamisant de la traite transsaharienne qui a relègue les métallurgistes et forgerons du statut antérieur de technologues craints et respectes à celui postérieur d'hommes de caste marginalises et méprises (Diop, 1987 : 161-62), (ii) ensuite sous l'impact complémentaire de la traite Negri ère transatlantique (XVI^e - XIX^e s.) et de l'occupation coloniale européenne (XIX^e - XX^e s.) (Adande, 1994 : 65-66). Aujourd'hui la fonte, la forge et l'orfèvrerie vieilles de trois à quatre millénaires dans l'espace de la Baie du Benin continuent de perdurer comme des activités artisanales contemporaines, mais pour quel devenir ?

La maîtrise ultérieure de l'énergie pirogénique a stimulé et impulsé cumulativement la mise au point de savoirs et savoir-faire technologiques, nutritionnels, thérapeutiques, vestimentaires, architecturaux, artistiques et votifs, ainsi que de spéculations existentielles, cosmologiques ou métaphysiques. Au plan africain, après les fondations néolithiques et protohistoriques, suivi du relais égypto-nubien antique, ces patrimoines techniques et culturels, matériels comme immatériels, ont été transmis et cumulativement autogénèses dans les espaces géopolitiques anciens puis précoloniaux du Ghana, du Mali, du Songhay, du Kanem-Bornu, du Kongo, de Beni-Edo, d'Oyo etc.

Deux exemples convergents permettent de montrer que les savoirs et savoir-faire, endogènes et vivants en Afrique et dans le reste du monde doivent être en recyclage continu aujourd'hui et demain, grâce à une politique de préservation/promotion visant à ne pas en faire des reliques muséographiques de délectation passéiste ou d'attrait touristique exotique.

Primo, la relation passive voire distanciée de l'écrasante majorité musulmane du peuple égyptien contemporain vis-à-vis du patrimoine

pharaonique est bien connue mais artistiquement évitée par les mouvements dont le souci majeur reste la préservation de l'une des mannes touristiques les plus fabuleuses au monde.

Secundo, comme faisant pendant à cette attitude négative de distanciation reléguant tacitement le patrimoine pharaonique à la vocation essentielle de tourisme mercantile, ne saurait être passé sous silence un cas typique du phénomène de « *reniement du passé anté-islamique* » (Diop, 1979 : 161- 62). En effet, les Noirs de Khartoum éprouvent honte et peine à afficher leur dérivation historique et culturelle des Nubiens pourtant architectes de la glorieuse capitale antique de Méroé. Aussi, pour eux, ces ancêtres émérites sont-ils désormais sans intérêt (Diop, 1979: 161).

Cette double situation de distanciation en Egypte et de reniement au Soudan peut-elle être rassurante pour le futur proche ou lointain, en maintenant la pensée branchée tant (i) sur la destruction au canon du nez épate du Sphinx de Gizeh par un émir au “*Moyen Age*” (Obenga, 1996 : Planche 4.), que (ii) sur celle très récente de l'héritage architectural bouddhiste de valeur universelle par les talibans afghans?

Par rapport à de tels cas ou d'autres qui leur seraient similaires, la conscience historique et culturelle universelle doit-elle se laisser désarmer ou doit-elle envisager une stratégie préventive puis proactive de signal d'alerte et/ou de conjuration? S'agissant spécifiquement des vestiges d'observatoires astronomiques nubiens antiques, la communauté mondiale des physiciens, cosmologistes et astrophysiciens est interpellée, pour lui porter l'attention requise en vue d'une reconstitution historique plus objective/réelle du développement technique de l'humanité. Un intérêt similaire mérite d'être également accordé à la « *cosmogonie dogon* » à laquelle sont en train d'être consacrées des recherches astrophysiques des plus pointues et qui ont commencé à aboutir à des conclusions édifiantes (Adams III, 1984a : 7-26; Adams III, 1984b : 47-49).

Selon Diop (1981 : 393-410) : 1. cette « *cosmogonie dogon* » a des similitudes avec la cosmogonie hermopolitaine/égyptienne ; 2. elle connaît le lever héliaque de Sirius (i.e. *Sigui tolo* ou “*étoile du Sigui*”) ; 3. elle a révélé l'existence d'une étoile minuscule appelée *Pô tolo* ou *Digitaria*, laquelle est reconnue en astronomie moderne comme le compagnon de Sirius ; 4. elle affirme la révolution annuelle de *Pô tolo* ou

Digitaria que l'astronomie moderne n'a pas encore réussi à infirmer ni confirmer ; 5. sa révélation de la période de cinquante ans de gravitation d'une autre étoile autour de Sirius est confirmée par l'astrophysique moderne. Une telle connaissance maîtrisée des phénomènes astronomiques peut-elle être simplement reléguée au statut de "savoir et savoir-faire cosmogoniques traditionnels" antinomiques d'une "science astronomique moderne" qu'elle défie et confond à certains égards ? A la question ainsi posée a pu être trouvée la réponse suivante :

Ces doctrines anciennes de l'Afrique sont précieuses pour l'archéologie de la pensée africaine, (...), leur étude sera toujours indispensable au penseur africain, s'il veut bâtir une tradition intellectuelle à partir du terrain historique. Elles constituent des compléments irremplaçables des sources classiques, pour retrouver les chemins sinueux qu'ont suivis les doctrines philosophiques antiques à partir de l'Egypte. Elles jettent une lumière inattendue sur les emprunts inavoués des Grecs à la pensée égyptienne dans les domaines les plus divers, et révèlent par là qu'elles avaient nécessairement ou probablement le même statut que cette pensée grecque à l'époque d'initiation commune grecque et africaine en Egypte (Diop, ·1981 : 405).

Obenga (1996 : 150-86) donne sa part de réponse, en parlant de « *L'Ecole des Dogon du Mali (F alaise de Bandiagara)* » qui enseigne, entre autres, sur: 1. l'espace-temps comme 'continuum' unique, confondu ; 2. le mouvement spirale et vibratoire ; 3.1a pluralité des genèses et des mondes ; 4. l'expansion de l'univers (*aduno ginnay*) ; 5. la théorie corpusculaire de la matière et de la vie; 5. une théorie astronomique de trois étoiles (i.e. *po tolo*, *emme ya tolo* et *ara tolo*) toutes proches de Sirius et dont la dernière signalée en Europe depuis 1894, n'a été identifiée qu'un siècle après par deux spécialistes. Faisant le constat que la cosmogonie dogon et celle datée de 300 avo J.-C. à Namoratunga (Nord-Ouest du Kenya) ne sont pas des phénomènes isolés dans la tradition scientifique et astronomique en Afrique noire, l'auteur en tire la conclusion suivante :

Anciens Egyptiens, gens de Namoratunga, Borana d'Ethiopie méridionale, Dogon du Mali, constituent les chaînons de toute une longue

tradition scientifique et astronomique en Afrique noire, de l'Antiquité à nos jours. Cette science négro-africaine n'est pas moins une contribution des Africains à la connaissance du Cosmos (Obenga, 1996: 166).

Il devient alors de plus en plus évident que toute politique responsable et proactive de préservation et de promotion patrimoniales en Afrique (subsaharienne en particulier), doit d'abord et avant tout viser à faire des savoirs et savoir-faire endogènes, en usage ou délaissés, des leviers de ressourcement historique, culturel et éthique ; ressourcement seul a menti d'y faire transcender l'extraversion intellectuelle et le mimétisme cognitif, en créant concomitamment une catalyse psychomotrice et stimulatrice d'une reprise de confiance en soi. Telles paraissent être les conditions impératives d'un renouvellement oblige du pacte avec le génie africain créateur, endogène et autogène, ainsi que le vise l'invitation quasi testamentaire faite aux Africains par Diop (1981 : 457-78), pour qu'ils s'engagent, en vue de leur renaissance intellectuelle, scientifique et technique, dans ce qui est appelé « *Perspectives de recherches pour une nouvelle philosophie qui réconcilie l'homme avec lui-même* ». Dans cette optique, le penseur insiste sur l'importance de la « parapsychologie » que rendra de plus en plus structurante et catalytique la fonction de la physique quantique.

Sur la même ligne de pensée, l'appel cible spécifiquement les générations actuelle et future de philosophes et épistémologues d'Afrique et du reste du monde, en rendant l'argumentation plus incisive:

La raison raisonnante, appuyée de l'expérience de la microphysique et de l'astrophysique, va accoucher d'une super logique que ne généreront plus les matériaux archéologiques de la pensée, hèmes des phases antérieures de l'évolution de l'esprit scientifique. Un nouveau concept philosophique doit être forge, celui de la 'disponibilité logique' de l'esprit. Demain, l'expérience souveraine pourra transformer en fait rationnel ce qui nous paraît aujourd'hui logiquement absurde et impossible. L'absurde absolu n'existe plus au regard de la raison (Diop, 1981 : 473)

A partir de telles perspectives scientifiques et philosophiques, la pensée du savant sénégalais (Sertima *et al.*, 1989) se joint à celle de ses

pairs qu'il appelle des *«physiciens de renom»*, pour s'interroger sur ce qui donne l'air d'une psychè, ou tout au moins d'une sorte de mémoire implicite dont serait doué l'électron. A ce stade, semble devenir mince voire pelliculaire la frontière entre la physique quantique et certaines démarches gnoséologiques et initiatiques des maîtres inventeurs ou refondateurs qualifiés des savoirs et techniques endogènes africains (Ndaw, 1983 ; Afouda, 2002). Mais, ces démarches gnoséologiques et initiatiques telles que transmises en Egypte ancienne et postérieurement dans les *«centres scientifiques africains précoloniaux»* tels l'Université de Sankore de Tombouctou, l'Ecole de Guède au Baol (Sénégal) et l'Ecole des Dogon du Mali (Diop, 1967; 1981 ; Obenga, 1990; 1996; Sertima *et al.*, 1984), suscitent presque concomitamment la question récurrente de la régression technique, scientifique et culturelle en Afrique noire. Après y avoir constamment réfléchi depuis 1954, Diop (1979 : 347-61) en arrive à la conclusion suivante :

La tradition initiatique africaine dégrade les pensées quasi scientifiques qu'elle a reçues à des époques très anciennes, au lieu de les enrichir avec le temps (Diop, 1981 : 405).

Comme pour répondre à cet appel de Diop pour l'accession de l'humanité du XXI^e siècle à une nouvelle conception scientifique et philosophique, Afouda (2002 : 15 ; 39) suggère une réappropriation critique de l'*«harmonie fondamentale»* et de la *«force vitale»* comme concepts cardinaux de la tradition africaine endogène et auto gène, en vue de contribuer à l'élaboration de la nouvelle théorie des *«cordes super symétriques»* comme alternative à l'incompatibilité entre la relativité générale et la théorie quantique. La possibilité de cette alternative formulée à titre d'hypothèse comme un *«principe de conservation de l'harmonie fondamentale»* est ainsi argumentée :

On peut espérer que l'idée d'une «force vitale» que nous traduisons par «force universelle», découlant d'une perception >de la complémentarité du couple Naturel Homme et considérée par les anthropologues (...), comme preuve de l'irrationalité de la pensée africaine, devienne un concept scientifique évident. La recherche actuelle d'une «Théorie du tout» qui vise à synthétiser toutes les lois

de la Nature dans un énoncé unique, et la quête d'une « force unifiée » nourrissent cet espoir (Afouda, 2002: 111-12).

Conclusion

En somme, aux plans intellectuel, cognitif, gnoséologique, inventif et éthique, l'Afrique en général, l'Afrique subsaharienne en particulier, est en crise depuis un siècle : (i) acculturation et/ou aliénation culturelle d'une élite européanisée et dont la conviction d'impuissance inventive et le mimétisme cognitif laissent l'intelligence en friche ; (ii) "modernisme" scientifique et technique artificiel et déconnecte des patrimoines endogènes et autogènes de plus en plus délaissés, oblitérés, hybrides ou muséographies.

Il faut alors commencer à œuvrer pour une renaissance culturelle et éthique, scientifique et technique; renaissance qui, à partir d'une synergie programmée et maîtrisée entre la modernité scientifique et les savoirs et savoir-faire endogènes et vivants, peut et doit enfin impulser une neoculture d'inventivité compétitive et d'excellence pour un destin conséquemment assumé (Ki-Zerbo, 2003 ; Ki-Zerbo *et al.*, 1992 ; 1973 : 607-19 ; Afouda, 2002).

Pour ce faire, il faut immédiatement renouer le lien organique avec nos patrimoines vivants dans le sens de cette idée-force constructive de l'épistémologie du XXI^e siècle :

Pour ceux qui insistent en persistant dans les débats, qu'ils comprennent que différents genres épistémologiques existent (...), et que la science va cependant continuer à trouver certaines approches plus utiles sur le long terme - non pas parce qu'elles sont nécessairement avérées mais parce qu'elles fonctionnent mieux (Maienschein. 1997 : 412).

Bibliographie

Adams III, 1984a, « African Observers of the Universe: The Sims Question », *Journal of African Civilizations*, 1983 (vol. 5, nos. 1 & 2, Second Reprinting, Transactions Books, New Brunswick and London, pp. 7- 26.

- Adams III, 1984b, « New Light on the Dogon and Sirius », *Journal of African Civilizations*, 1983 (vol. 5, nos. 1 & 2, Second Reprinting, op. cit. pp.: 47-49.
- Adande, A.B.A., 1994, « La métallurgie “traditionnelle” du fer en Afrique occidentale », in P.1. Hountondji, (dir), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Codesria, Dakar, pp.57-71.
- Afouda, A., 2002, *Tradition africaine et réalité scientifique*, Les Editions du Flamboyant, Cotonou, 381p.
- Bagodo, O., 2006a, « Histoire et facilitation de l'intégration en Afrique de l'ouest. Le cas du Benin dans l'espace de la baie du Benin du XII^e au XIX^e siècle », in J.O. Igwe (ed.), *Les Etats-nations face à l'intégration régionale en Afrique de l'Ouest. Le cas du Benin*, Karhala, Paris, pp. 59-90.
- Bocoum, H. (dir), 2002, *Aux origines de la métallurgie du fer en Afrique. Une ancienneté méconnue : Afrique de l'Ouest et Afrique centrale*, Unesco, Paris, 240p.
- Breunig, P, 1996, « The 8000-year-old-dugout canoe from Dufuna (NE Nigeria) », in G. Pwiti & R. Soper (eds.), *Aspects of African Archaeology. Papers from the 1st Congress of the Pan African Association for Prehistory and Related Studies*, University of Zimbabwe Publications, Harare, pp. 461-68
- Champollion, J.-F., 2005, Egypte. *Lettres et journaux de voyage* (1828-1829). Photographies de Herve Champollion et Préface de Christiane Ziegler, Edit. de Lodi, Pantin, 401p.
- Dimi, A. H. & Mohen, J.-P. (dir), 2001, *Histoire de l'humanité. Vol. II. 3000 a 700 av J.-C.*; Unesco, Paris, 1410p.
- De Laet, S.I., (dir.), 2000, *Histoire de l'humanité. Vol. I. De la préhistoire aux débuts de la civilisation*, Unesco/Edicef, Paris, 1657p.
- Diagne, P, *L'euro philosophie face à la pensée du négro-africain, suivi de thèses sur l'épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Sankore, Dakar, 219p.
- Diagne, P., 1999, *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Sankore/ L'Harmattan, Dakar/Paris, 160p.
- Dieng, A.A., 1978, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, Sankore, Dakar, 159p.
- Dieng, A.A., 1983, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Nubia, Paris, 181 p.

- Diop, C.A., 1967, *Antériorité des civilisations negres. Mythe ou vérité historique?* présence Africaine, Paris, 299p. + Pl. hors-texte.
- Diop, C.A., 1979, *Nations negres et cultures. De l'antiquité égyptienne negre aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Présence Africaine, Paris, Tomes I & II, 3^e Edition, 572p.
- Diop, C.A., 1981, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 526p.
- Diop, C.A., 1987, *L'Afrique Noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*. Presence Africaine, Paris, 2 edition, 278p.
- Ezekwugo, C.M., 1992, *Philosophical Concepts. Esotericism, Religiosity, Metaphysics, The Stolen Legacy of African Heritage*, Agatha Series Publishers Ltd, Enugu, 302.
- Fauvelle-Aymar, F.-X., Chrétien, J.-P. & Perrot, C.-H. (dir), 2000, *Afro centrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Karthala, Paris, 402p.
- Garaudy, R., 1985, *Biographie du xxe siècle*, Editions Tougui, Paris, 409p.
- Hountondji, P.J., 1976, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 257p.
- Hountondji, P.J., 1994, « Introduction: de marginaliser », in P. J. Hountondji, (dir), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, op.cit., pp. 1-34.
- Hountondji, P.J., 1997, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Les Editions du Flamboyant, Cotonou, 300p.
- Ilyin, V. & Kalinkin, A., 1988, *The Nature of Science. An Epistemological Analysis*, Progress Publishers, Moscow, 253p.
- Kevles, D.J., 1988, *Les physiciens. Histoire-de la profession qui a changé le monde*, Anthropol-Economica, Paris, 411p.
- Ki-Zerbo, J. (dir), 1992, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Codesria, Dakar, 494p.
- Ki-Zerbo, J., 2003, *A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 199p.
- Kolawole, G.A., 1995, « Science and the Future» in V.F. Payne (ed.), 1995, *Science and Mankind*, Sam Bookman Educational and Communication Services, Ibadan, pp. 169-80.
- Maienschein, J., 1997, « The One and the Many: Epistemological reflections on the Modern Human origins debate», in G.A. Clark

- and C.M. Willermet (eds.). *Conceptual Issues in Modern Human Origins Research*, Aldine de Gruyter, New York, pp. 412-22.
- Nauman, St. E., Jr., 1978, *Dictionary of Asian Philosophies*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 372p.
- Ndaw, A., 1983, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 284p.
- Obenga, T., 1973, *L'Afrique dans l'antiquité. Egypte pharaonique - Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 464p. + Planches hors-texte,
- Obenga, T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780 _ 330 avant notre ère*, L'Hannattan, Paris, 567p. + Planches hors-texte.
- Obenga, T., 1996, *Cheikh Anta Diop, Volney et 'le Sphinx*, Khepera & Présence Africaine, Gif-sur- Yvette & Paris, 484p.
- Obenga,T., *Le sens de la lutte contre l'africanisme euro centriste*, Khepera & L'Hannattan, Gif-sur-Yvette & Paris, 123p.
- Okogun, J.I., 1995, "History of Science", in v.F. Payne (ed.), *Science and Mankind*, op. cit., pp. 1-13.
- Onyewuenyi, I.C., 1994, *The African Origin of Greek Philosophy:An Exercise in Afrocentrism*, University of Nigeria Press, Nsukka, 2nd Edition, 32Op.
- Reeves, H., Rosnay de L.& Simonnet, D., 1996, *La plus belle histoire du monde. Les secrets de nos origines*, Seuil, Paris, 165p.
- Schwaller de Lubicz, R.A., 1963, *Le miracle égyptien*, Flammarion, Paris, 316p.
- Sertima, I. V. (ed.), 1984, Blacks in Science.Ancient and Modern, *Journal of African Civilizations*, 1983 (vol. 5, nos. 1 & 2, Second Reprinting, Transactions Books, New Brunswick and London, 302p.
- Sertima, I.v. & L. Williams (eds.), 1989, Great African Thinkers.Vol. 1.Cheikh Anta Diop.*Journal of African Civilizations*, 1986 (Vol. 8, N°1, Third Reprinting, Transactions Books, New Brunswick and London, 378p.
- Sertima, I.V., (es.) 2004, Egypt revisited, *Journal of African Civilizations*, Vol. 10, 1989, 2nd Edition, Transactions Books, New Brunswick and London, 454p.
- Shaw, T., Sinclair, P., Andah, B. & Okpoko, A. (eds.), 1995, *The Archaeology of Africa*.

- Food, Metals and Towns, One World Archaeology 20*, Routledge, London, 2nd Version, 857p.
- Towa, M., 1979, *Idée d'une philosophie negro-africaine*, Editions CLE, Yaoundé, 77p.
- Uduigwomen, A.F., 1996, *A Text Book of History and Philosophy of Science*, AUU Industries, Aba, 2nd Edition, 167p.
- Unesco, 1978, Le peuplement de l'Egypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture merottique, *Histoire générale de l'Afrique. Etudes et documents l'Unesco*, Paris, 137p.
- Unesco, 1982, *Racisme, science et pseudo-science*, Paris, Unesco, 162p.
- Unesco, 1983, *Imer disciplinarite et sciences humaines*, Unesco, Paris, 343p.
- Unesco, 1990a, *Regards historiques sur les sciences I, Impact science et société*, N0159, Paris, 319p.
- Unesco, 1990b, *Regards historiques sur les sciences II, Impact science et société*, N° 160, Paris, 436p.
- Wallerstein, I., 2006, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Edit. Demopolis, Paris, 139p.
- Yal, O. B., 1978, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres) », *Présence africaine*, no 108, pp. 65-89.

La Culture Africaine Face Aux Exces De La Technoscience: L'humanisme De Boubou Hama

Mounkaila Abdo Laouali Serki

Université Abdou Moumouni, Niamey

Introduction

Véritable monument de l'histoire et de la culture nigériennes, Boubou Hama¹ a mené de prodigieuses réflexions sur le devenir des sociétés contemporaines. La célébration officielle par le Niger du centenaire de la naissance de ce penseur prolifique et la tenue du présent colloque sur *Savoirs traditionnels et science moderne* nous offrent la singulière occasion de nous appuyer sur sa pensée pour montrer en quoi, à un moment où la mondialisation fait particulièrement rage, la culture africaine est une culture de l'espérance sous-tendue par une civilisation optimiste.

Cette culture apparaît à Boubou Hama de part en part humaniste, ce qui la distingue de la culture occidentale où prédominent les sciences et les techniques. De là viennent pour l'essentiel les critiques acerbes qu'il formula contre la technoscience moderne dont il ne perd nullement de vue les aspects positifs.

Selon Boubou Hama, il y eut schématiquement trois conceptions majeures de la vie élaborées dans des contextes différents : en L'Inde ancienne, dans l'Occident industriel et dans l'Afrique cosmique. L'Inde ancienne et l'Occident industriel ont développé deux visions du monde diamétralement opposées, l'une fondée sur un *spiritualisme absolu* et l'autre sur un *matérialisme froid*. L'Afrique cosmique, par contre, propose une synthèse harmonieuse du spirituel et du matériel.

Avant d'insister sur ce caractère foncièrement humaniste de la culture africaine qui peut servir d'antidote aux excès néfastes de la

¹ Président du Parti Progressiste Nigérien (au pouvoir de 1958 à 1974) et de l'Assemblée Nationale du Niger durant toute la République, Boubou Hama (1906-1982) est aussi le Nigérien qui a le plus publié (pas moins de 42 ouvrages édités, sans compter des centaines de manuscrits inédits, articles et allocutions diverses).

technoscience, il nous paraît opportun d'indiquer en quoi, dans l'optique de Boubou Hama, le développement débride des sciences et des techniques dans l'Occident industriel présente des effets pervers pour le devenir même de l'humanité.

L 'Occident industriel ou le triomphe du matérialisme pur et dur

Boubou Hama part tout d'abord du spiritualisme hindou, exact opposé du matérialisme aveugle de l'Occident. La civilisation de l'Inde ancienne s'est engagée, selon lui, dans une direction exclusivement spirituelle, tomant ainsi le dos à «la raison *raisonnable*», ce qui eut pour conséquence logique de la mener à l'impasse, c'est-à-dire « au néant d'où on ne pouvait pas progresser. »²

Nonobstant la ferveur quasi-mystique dont il était teinte, le spiritualisme hindou ne prenait pas en compte l'être humain dans toute sa plénitude. De façon unilatérale il mettait l'accent sur la dimension purement spirituelle de l'homme au détriment de son corps. En ce sens, selon Boubou Hama, l'Inde ancienne « s'est perdue dans un spirituel éthéré qui ne sut pas se fixer dans une nature humaine capable d'inspirer à l'homme une évolution concrète continue. »

Si l'échec de cette expérience spiritualiste indienne doit nous inspirer et nous amener à tirer des leçons utiles, c'est précisément dans la mesure où plus que jamais nous sommes menacés par un autre danger : celui du développement inconsidéré de la technoscience et du capitalisme qui lui est corréle.

Cette technoscience occidentale, dans son objet comme dans sa méthode. Semble carrément sacraliser la matière - dans une acception assez large du terme - au point de l'élever presque au rang d'absolu. Le capitalisme découle donc directement de cette importance excessive accordée à la matière. Aux yeux du capitaliste, ce qui compte ce sont moins les considérations morales ou religieuses humaines pour ainsi dire - que ses capitaux et ses intérêts.

Dans son passionnant dialogue avec Jean, Mogo³ ne manqua pas de soulever les problèmes substantiels : « L'Inde aussi, sans doute, avait

² B. Hama, *Le retard de l'Afrique*, Paris, Présence africaine, 1972, p. 73.

³ Jean c'est en fait le célèbre cinéaste et ethnologue français Jean Rouch qui, ironie du sort, trouva la mort dans un accident de la route au Niger en février 2004 et

pensé que l'introspection, la vie intérieure ne regardait que l'esprit. C'est quand celui-ci devint l'unique but de la vie qu'il y eut le divorce entre l'esprit et son support matériel. Ne crains-tu pas, à la longue, *demanda Mogo à Jean*, la même aventure pour la science moderne ? Risque-t-elle, elle aussi, de laisser en chemin, par la force des choses, à l'inverse de l'Inde, son support spirituel ? »⁴

De même que le spiritualisme de l'Inde ancienne a fini par déboucher sur une véritable impasse, l'avance industrielle de l'Occident, si l'on n'y prend garde, et si on ne la réoriente dans un sens plus humain compatible avec les besoins supérieurs de l'homme, pourrait également conduire à un échec. Echec d'autant plus cuisant qu'il affecterait l'humanité entière. Tout en reconnaissant qu'il s'agit de deux succès humains relatifs fondés sur deux options opposées, Boubou Hama montre ainsi que les civilisations de l'Inde ancienne et de l'Occident industriel sont carrément condamnées à échouer à plus ou moins long terme. Chacune ne cherche en effet à réaliser l'homme que partiellement, au moment où la civilisation africaine en propose une vision beaucoup plus synthétique et intégrée.

Plus la technoscience enregistre des « progrès », plus se précise le risque d'une catastrophe planétaire : « Ainsi, la civilisation occidentale, vidée de son amé, se matérialisa, se durcit comme la pierre. Elle s'éloigna de la charité chrétienne, »⁵ En d'autres termes, la science, dans laquelle souffle de moins en moins la conscience en raison d'une course effrénée finirait par assujettir l'homme en le dépouillant de sa composante proprement spirituelle :

« Le mouvement de la science, en cours de chemin, s'accéléra. Elle prit une course folle, Traversant la matière, elle y libéra, en chaîne, des énergies brutes qui sont en train de s'imposer à l'homme, non plus seulement à l'homme occidental, mais, dans notre monde devenu planétaire, à tous les hommes. »⁶

fut inhumé à Niamey conformément à ses vœux. Mogo n'est autre que Boubou Hama lui-même.

⁴ B. Hama, *Merveilleuse Afrique*, Paris, Presence Africaine, 1971, p.245.

⁵ B. Hama, *Le retard de l'Afrique*, Paris, Presence Africaine, 1972, p.75.

⁶ *Ibid.*, p.75.

Ainsi, bien avant l'extraordinaire ampleur qu'a connue le phénomène au début des années 90, la mondialisation, en particulier par rapport à l'impact négatif qu'elle est susceptible d'avoir sur la signification et le cours de l'existence humaine, était déjà présente dans les analyses prospectives de Boubou Hama.

Véritable visionnaire, il estimait, notamment après Nagasaki et Hiroshima, que l'expérience de l'Occident industriel est explosive au sens propre comme au sens figure. L'Occident dispose d'une puissance effroyable dont l'extrême mécanisation est un défi permanent pour l'homme : « Les meilleures créations de l'Occident asservissent l'esprit plus qu'elles ne l'exaltent et ne l'améliorent. Plus, elles l'atrophient en le dispensant de réfléchir, de s'améliorer de l'amélioration de sa création. » L'esprit humain se laisse trainer par la science qui l'assèche et le « minéralise. »⁷ Le développement inconsidéré de la technoscience crée de nombreuses incertitudes quant au lendemain. Les jeunes, de ce fait notamment en Occident, ne se satisfont plus de l'aisance matérielle, mais recherchent désespérément cette identité profonde, cette certitude humains que l'Occident matérialiste paraît de moins en moins en mesure de leur offrir.

Le développement de l'Occident industriel s'accéléra éperdument sous l'impulsion de la technique moderne, qui acquit à son tour un rythme d'autant plus vertigineux qu'en raison notamment de certains effets pervers de la mondialisation néolibérale, le fossé entre pays démunis et pays riches, s'est davantage creusé : « Ainsi, dans un tel climat humain de notre planète, l'Occident pourvu devint singulier - sinon insolite - à tel point qu'il paraît inhumain à sa propre jeunesse, qui le fuit littéralement (...). A mi-chemin entre le développement et le sous-développement, il se dresse comme un monstre qui ne rassure personne »⁸.

Paradoxalement, la jeunesse africaine continue à rêver et considère l'Occident industriel comme un Eldorado, comme le paradis terrestre ou il faut se rendre pour échapper à la misère, tandis que de son côté la jeunesse occidentale s'élève énergiquement contre les affres et le caractère inhumain de ses propres conditions de vie. Ainsi observe-t-on de nos jours les mouvements contestataires dans les banlieues

⁷*Ibid.*, p. 76.

⁸*Ibid.*, p. 77.

européennes, au moment même où se gonflent les flux incessants des jeunes africains en direction de l'Europe, au péril de leur vie.

Boubou Hama semble donner raison aux uns et aux autres, chacun désirant trouver ce dont il est en manque : pour la jeunesse africaine, un certain confort, réel ou suppose, produit par la technique; pour la jeunesse occidentale, une bonne ambiance sociale basée sur un respect scrupuleux des valeurs humaines fondamentales. Selon lui, la jeunesse occidentale « fuit une technique métallique et sans amé (...). Et cette jeunesse particulièrement tourne son regard vers les pays du Tiers-Monde, vers l'Inde et vers l'Afrique où elle croit pouvoir trouver un peu de l'homme conserve. »⁹

En somme, occupée à rendre l'homme « maître et possesseur de la nature » pour parler comme Descartes, la civilisation de l'Occident industriel a débouché sur un véritable irrationalisme qui compromet gravement la réalisation même des objectifs qu'elle s'était assignés. Ainsi, comme l'a écrit Semou Pathé Gueye, « cet irrationalisme a souvent nourri la critique d'une "Civilisation" et d'un "Progrès" qui, orientés essentiellement vers la maîtrise technique de la nature, auraient fini par entraîner la "banalisation" de l'essence de l'homme, et la perte de son "authenticité" dans le monde de ses œuvres »¹⁰. Dans un tel contexte marqué par l'emprise totale de la technoscience moderne sur les différents pans de notre existence et le risque d'assujettissement et de *des humanisation* de l'homme, l'Afrique pourrait-elle proposer, et si oui dans quelle mesure, une solution adéquate susceptible de répondre aux légitimes attentes de notre commune humanité ?

L'humanisme africain comme bouée de sauvetage

Tandis que s'accroît l'emprise de la technoscience occidentale sur les sociétés contemporaines et que la mondialisation néolibérale soumet celles-ci à une compétition sans précédent, une profonde crise des valeurs affecte nos sociétés. Mais contre toute attente, une lueur d'espoir semble jaillir de l'humanisme inhérent à la culture africaine,

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ S. P. Gueye, *La position du marxisme dans le débat contemporain sur la mort de la philosophie*, tome 1, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1987, p. 47.

comme pour nous signifier que celle-ci, en période difficile, peut indiquer des issues de sortie de crise.

Cette grande fécondité de la pensée africaine traditionnelle qui n'a pu être effacée ni par la colonisation ni par la traite négrière transparait, selon Boubou Hama, par exemple dans les écrits des poètes de la négritude (Senghor, Césaire, Damas) et dans les pratiques artistiques des Afro-américains dont le jazz notamment s'impose comme un genre important y compris en Europe. La question du retard de l'Afrique apparait ainsi particulièrement problématique car nonobstant la forte et longue répression dont ont été victimes les Afro-américains, un fond culturel est demeure presque intact pour animer de sa joie de vivre un Occident industriel en proie aux affres du matérialisme froid.

L'art africain a du reste joué un rôle extrêmement important dans l'émergence des grands courants artistiques européens du 20ème siècle : cubisme, expressionnisme et fauvisme entre autres. La rencontre a été d'autant plus féconde que ces « nègreries », « fétiches barbares » ou « œuvres diaboliques », produits « exotiques » ou objets « magiques », pour employer des expressions alors à la mode dans les milieux colonialistes, donneront dorénavant lieu à une préoccupation esthétique digne de ce nom et marqueront à jamais de grands peintres et sculpteurs européens. Voilà ce qu'en dit l'un d'eux, qui compte parmi les plus représentatifs :

« Etait-ce parce que je venais de travailler en plein soleil pendant deux ou trois heures, ou bien était-ce l'esprit particulier dans lequel je me trouvais ce jour-là, ou bien cela cadrait-il avec certaines recherches qui occupaient habituellement ma pensée ? Ces trois sculptures me frappèrent, Nous avions bien, Derain et moi, exploré en tous les sens le musée du Trocadéro, mais ni Derain ni moi n'avions vu dans les objets exposés autre chose que ce qu'il était convenu d'appeler des fétiches barbares. Cette expression d'un art instinctif nous avait toujours échappé. (...) Les trois statuettes d'Argenteuil me disaient tout autre chose. J'étais remuée au plus profond de moi-même. (...) J'emportai les trois statuettes. A quelque temps de là, un ami de mon père, à qui j'avais montré mon acquisition me proposa de m'en donner d'autres, car sa femme voulait jeter aux ordures ces horreurs. J'allais chez lui et

j'emportai un grand masque blanc et deux statuettes de Cote d'Ivoire. J'accrochai ce masque blanc au-dessus de mon lit. J'étais à la fois ravi et trouble. L'art negre m'apparaissait dans tout son primitivisme et dans toute sa grandeur. Quand Derain vint, à la vue du masque, il resta interdit. Il resta suffoque et me proposa vingt francs pour que je le lui cède. Je refusai. Huit jours après, il m'en offrit cinquante. Ce jour-là, j'étais sans le sou, j'acceptai. Il emporta l'objet et le suspendit au mur de son atelier (...). Quand Picasso et Matisse le virent chez Derain, ils furent eux aussi retournes. Des ce jour, ce fut la chasse à l'art nègre. C'est Picasso qui le premier, comprenant le parti qu'on pouvait tirer des conceptions plastiques des nègres d'Afrique et des îles océaniques, les fit progressivement entrer dans la peinture. »¹¹

En découvrant ainsi la statuaire africaine, ceux qu'on a appelés «créateurs de l'art moderne» (Picasso, Derain, Braque, Matisse, Vlaminck) engagèrent les recherches esthétiques dans une nouvelle direction. Des affinités apparaissent et ce à quoi ces artistes aspiraient désespérément se trouve avoir déjà été expérimenté en Afrique: mise au point d'œuvres qui ne se limitent pas à restituer les impressions visuelles mais expriment la vision que l'artiste a d'une personne ou d'un objet quelconque. Les statuettes africaines étaient donc loin d'être simplement réalistes puisqu'elles présentaient manifestement des traits tout à fait abstraits.

L'apport de l'art africain a été décisif. Les artistes européens étaient à la quête d'un langage nouveau pour exprimer et dénoncer l'impasse généralisée inhérente à la crise du capitalisme. Aux premiers préjuges coloniaux, avaient donc fini par succéder un enthousiasme et un engouement inédits pour les statuettes africaines. Ce coup de foudre tournera même à une véritable «chasse à l'art negre» selon l'expression de Vlaminck. Des lors, les formes simples de l'art africain vont passionner les créateurs européens, L'utilisation de matériaux banals (fer, écorce, bois, coquillages, terre, etc.) portera en outre un coup dur au culte européen de la «belle matière», seule considérée comme noble (marbre, peinture à huile, etc.).

¹¹ M. Vlaminck, *Portraits avant décès*, Paris, Flammarion, 1948, pp. 105-107.

Cet intérêt inédit contribua à sensibiliser les consciences et à aiguïser le goût et la réflexion du public européen pour l'art africain. L'influence de la rencontre se fera donc ressentir dans l'orientation de la peinture moderne (cubisme, fauvisme et expressionnisme entre autres) et de la littérature (mouvement surréaliste notamment). Les expressionnistes allemands par exemple loueront l'art africain pour son contenu émotionnel mystique : ils y ont discerné une expression directe, authentique et étrange des zones profondes et irrationnelles de l'homme.

Du reste, comme l'écrit Engelbert Mveng, « la grande chance de l'art négro-africain, c'est qu'il est appelé à chanter la nouvelle destinée africaine de l'homme en un langage de signes qui, par définition, sont signes de vie. A cause même de sa visée - la victoire de la vie sur la mort -, cet art dispose d'un dynamisme pratiquement inépuisable, Parce qu'il est l'art de la liberté créatrice et de la pérennité de l'homme, il doit fournir à l'Afrique actuelle, les fondements de son authenticité et de ses ambitions face à la modernité. »¹²

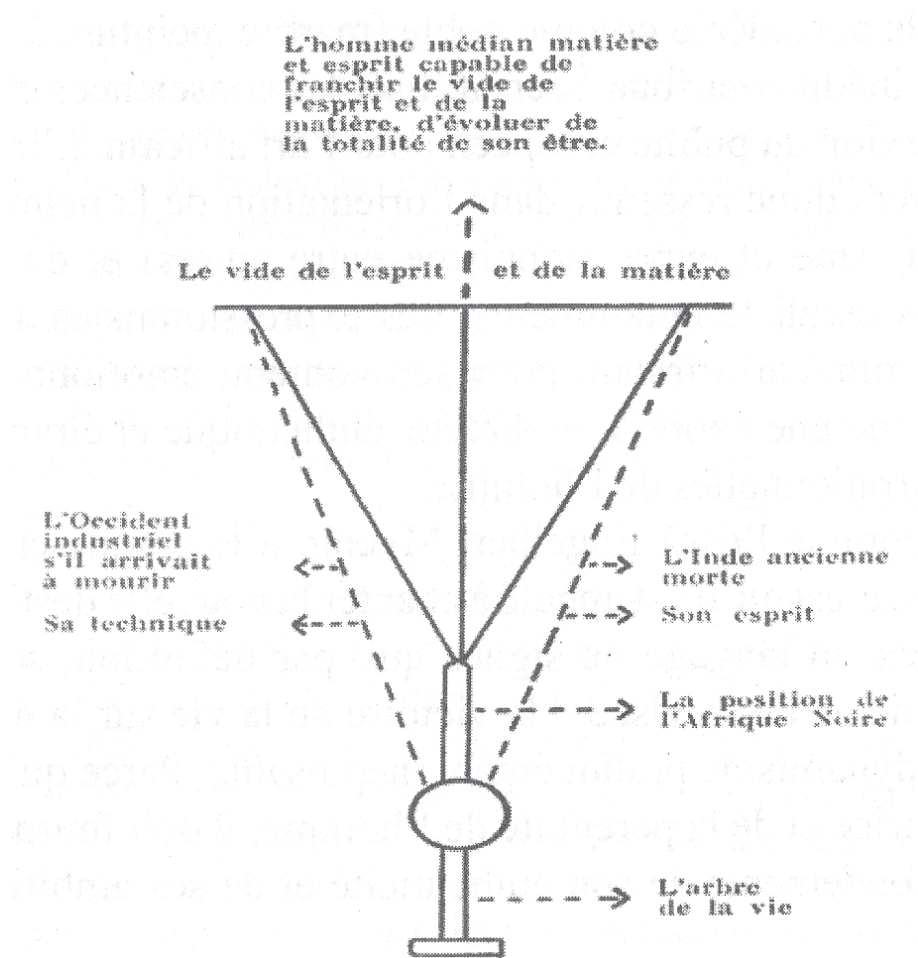
L'art Africain est ainsi un art de l'espérance car, fruit d'une civilisation optimiste, il est profondément imprégné de cette joie de vivre. Selon Boubou Hama, toutes les fois qu'il y a eu crise, « l'esprit africain est venu modifier ce qui existe, en lui donnant une orientation et un souffle nouveaux, en tout cas, une sensibilité ouverte sur d'autres voies d'espérance pour l'homme. »¹³ C'est dire que parfois défaut a la civilisation occidentale quelque peu abrutie par la toute-puissance et l'omniprésence de la technique.

On peut parler de retard de l'Afrique sur le plan strictement technologique. Mais sous divers autres angles non moins importants, peut-être même plus importants aux yeux de Boubou Hama, ce retard technologique peut en fait être considéré comme une véritable avance en ce que la civilisation africaine ne néglige aucune composante de l'être humain : ni la composante matérielle (contrairement à la civilisation de l'Inde ancienne), ni la composante spirituelle (à la différence notoire de la civilisation occidentale).

¹² E. Mveng, «Les problèmes de l'esthétique négro-africaine», in *Colloque sur la littérature et l'esthétique négro-africaine*, NEA, Abidjan/Dakar, 1979, p. 47.

¹³ B. Hama, *Le retard de l'Afrique*, Paris, Presence Africaine, 1972, p.51.

Boubou Hama se sert d'un schéma¹⁴ dit *arbre de la vie* pour illustrer le devenir possible des trois types de civilisation:



C'est dire que l'évolution de l'être humain doit être considérée comme un tout harmonieux dont la viabilité ne peut être assurée que par une prise en compte conséquente des différentes parties constitutives. Aussi, parlant de la conception africaine de l'humanisme et du rôle prépondérant dévolu à l'Atome en Occident, Boubou Hama écrit :

¹⁴*Ibid.*, p.86.

« L'une est humaine et puissante de la puissance de l'esprit et de la foi d'une certitude humaine, l'autre est sec et puissant de la puissance de la matière aujourd'hui brute. Si nous savons extraire l'atome de la matière, nous en ignorons encore les lois, et une imprudence de notre part peut nous livrer sans défense à sa nature destructrice. »¹⁵

L'avance de l'Occident et le retard de l'Afrique sur le plan technologique doivent être considérés comme l'affaire de tous car ils sont de nature à influencer directement sur la paix mondiale. Loin d'opposer les deux cultures, Boubou Hama en affirme la complémentarité :

« Nous ne venons pas freiner l'évolution de l'homme, nous suggérons de lui donner le support spirituel qu'il semble laisser en chemin, à cause de l'avance de l'Occident. Nous ne demandons pas le retour au passé, mais le coup d'œil intelligent qui nous permettra de profiter de ses leçons. »¹⁶

A vrai dire, dans la mesure même où les relations euro-africaines ont entre autres une dimension hautement culturelle, le bon sens voudrait qu'elles ne soient pas considérées sous un angle exclusivement économique. Les divers contours de ces rapports semblent en effet s'interpénétrer. Dans cette perspective, l'Occident industriel doit se départir de tout complexe de supériorité car la civilisation des peuples vaincus peut tout à fait contribuer à informer, en d'autres termes à renforcer, celle des peuples vainqueurs, comme cela a été le cas entre la Grèce et l'Égée. C'est pourquoi la techno science occidentale a grand intérêt à se laisser imprégner par le soufre spirituel constamment véhiculé par la culture africaine : « Le retard de l'Afrique, écrit Boubou Hama, est justement le ferment dynamique de l'homme qui manque tragiquement à la pâte avec laquelle l'Occident prétend en produire un «type» nouveau.

¹⁵B. Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1968, p. 38.

¹⁶B. Hama, *Merveilleuse Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1971, p. 248.

Les données du problème sont telles que si elles ne sont pas rectifiées rapidement, l'Occident peut subir un échec cuisant qui pourrait remettre en question l'homme lui-même, et du même coup la technique européenne qui essaye d'en produire une «variante» impossible.»¹⁷ L'Occident n'est donc plus un modelé idéal a tous points de vue puisque, pour parler comme Rabelais, «science sans conscience n'est que mine de l'âme ».

Le plus important, c'est que l'homme sache toujours soumettre ce qu'il crée a son service, jamais l'inverse, qu'il puisse en faire un usage judicieux pour le plus grand bien de toute l'humanité, Donc loin de signifier un rejet de la technoscience, la position de Boubou Hama est plutôt une façon de tirer, une fois encore, la sonnette d'alarme car force est de constater que l'Occident industriel, excessivement et froidement matérialiste, ne semble pas prendre suffisamment en compte la nécessaire dimension morale et spirituelle de tout véritable progrès, au risque de compromettre le bonheur humain : « C'est cela que notre puissance de faiblesse momentanée, cette immense force spirituelle de l'Afrique veut éviter à notre commune humanité, il s'agit ici (...) de l'orientation (...) qui sauve l'homme et la vie, et que nous risquons de perdre par un excès de progrès scientifique si celui-ci parvient à rejeter l'humanité dans l'immoralité de l'égoïsme des riches. »¹⁸ Tel est en substance le sens du message que pendant plusieurs décennies Boubou Hama a infatigablement porte aux quatre coins du monde.

Conclusion

En somme, la pensée de Boubou Hama laisse apparaître que, si la civilisation de l'Inde ancienne mettait l'accent sur la dimension purement spirituelle de l'être humain, et si celle de l'Occident, au contraire, consacre le règne du matérialisme froid, la civilisation africaine quant à elle semble prendre en compte les deux aspects du problème. Les deux premières expériences comportant de graves lacunes liées à leur unilatéralisme, seule une approche véritablement

¹⁷B. Hama, *Le retard de l'Afrique*, Paris, présence africaine, 1972, pp. 53-54.

¹⁸ B. Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris, Présence africaine, 1968, p. 38.

holistique peut nous amener à tirer des leçons idoines du spiritualisme comme du matérialisme. C'est justement ce que permet la culture africaine selon Boubou Hama.

Plus que jamais c'est aujourd'hui la vision exagérément matérialiste de l'Occident industriel qui représente une réelle menace pour la paix dans le monde. En effet, la techno science se fonde sur un culte presque aveugle de la matière au point d'ériger celle-ci en absolu. Le capitalisme qui ne met nullement en avant les considérations religieuses ou morales découle du reste de cette importance exagérée accordée à la matière.

En s'emballant à un rythme vertigineux sous l'impulsion de la technoscience moderne, le développement de l'Occident industriel a laissé en cours de route l'humain qui y est selon Boubou Hama réduit à sa plus simple expression. De là découle la profonde crise des valeurs auxquelles sont en proie les sociétés contemporaines.

A la résolution de cette crise multiforme inhérente aux excès de la techno science, la culture africaine en général, foncièrement humaniste, semble pouvoir contribuer de façon tout à fait décisive. Par exemple l'apport de l'art africain en particulier ne peut être négligé dans l'émergence et l'épanouissement de certaines tendances artistiques et littéraires majeures du 20^{ème} siècle : cubisme, fauvisme, expressionnisme, etc. Les artistes occidentaux y avaient en effet trouvé le langage nouveau qu'ils appelaient de tous leurs vœux pour exprimer et dénoncer l'impasse généralisée suscitée par la crise du capitalisme.

Bibliographie

Gueye, Semou Pathé, *La position du marxisme dans le débat contemporain sur la mort de la philosophie*, tome 1, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne, 1987.

Hama, Boubou, *Cet « autre » de l'homme*, Paris : Présence Africaine, 1972.

Hama, Boubou, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris: Présence Africaine, 1968.

Hama, Boubou, *L'aventure extraordinaire de Bi Kado fils de Noir*, Paris, Présence Africaine, 1971.

- Hama, Boubou, *Le double d'hier rencontre demain*, Paris: Présence Africaine, 1973.
- Hama, Boubou, *Merveilleuse Afrique*, Paris: Présence Africaine, 1971.
- Hama. Boubou, *Le Retard de l'Afrique*, Paris : Présence Africaine, 1972.
- Henry, Paul-Marc et Kossou Basile, *La dimension culturelle du développement*, Lomé : Nouvelles Editions Africaines, 1985.
- Hountondji, Paulin J., *Sur la « philosophie africaine »*, Paris: Maspero, 1977.
- Issa Daouda, Abdoul Aziz, «Quelques représentations songhay de la femme sous la plume de Boubou Hama, *Ethiopiques*, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, N^o76, 1^{er} semestre 2006.
- Ki-Zerbo, Joseph, *A quand L'Afrique? Entretien avec René Holenstein*, Paris : Editions de l'Aube, 2003.
- Laude, Jean, *La peinture française(1905-1914) et l'art negre*, Paris: Klincksieck, 2006.
- Mveng, Engelbert, «Les problématiques d'une esthétique négro-africaine», Actes du colloque sur *Luteratwe et esthétiquenégro-africaines*, Abidjan/Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, 1979, pp. 35-47.
- Mve-Ondo, Bonaventure, *Afrique: La fracture scientifique*, Paris: Futuribles, 2005.
- Ngorwanubusa, Juvénal, *Boubou Hama et Hampate Ba : La négritude des sources*, Paris: A.C.C.T.I Publisud, 1993.
- Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, traduit du neerlandais par A. Rubbens, Paris : Présence africaine, 1949.

La Crise Ecologique Comme Exigence D'un Nouveau Paradigme

Gomdraogo Pierre Nakoulima

Université Ouagadougou

Résumé: De la révolution scientifique des 16^e et 17^e siècles nous avons hérité une signification de la nature comme un lieu neutre et inerte offert à la maîtrise et à la domination. Mais la crise environnementale de notre temps réprouve cette vision des choses et nous enjoint de formuler une nouvelle acception de la nature, un nouveau paradigme en remplacement du paradigme Galileo cartésien.

Mots clés : *nature, exploitation, domination, crise, éthique, paradigme, complexité.*

Abstract: From the 16th and 17th century scientific revolution, we inherited a meaning of nature as a neutral and inert place offered to men's control. But the environmental crisis of our time proves false and void this vision of things and urges us to formulate a new meaning of nature, a new paradigm to replace the Galileo-Cartesian paradigm.

Key words : *nature, exploitation, domination, crisis, ethic, paradigm, complexity.*

Le monde moderne, selon la périodisation familière aux historiens, s'entend comme ce qui commence juste à la fin de la renaissance et s'oppose aussi bien à l'ancien qu'au contemporain. L'avènement de la modernité est redevable à la réforme de l'établissement des hommes dans le monde, à une rupture dans leur manière de l'habiter, de penser ce qui les entoure. On aura sans doute compris que le monde moderne est lié à l'avènement de la révolution scientifique des 16^e et 17^e siècles. Une intelligibilité nouvelle de la nature s'institue dans le sillage de cette mutation. La nature sera comprise comme l'ensemble des phénomènes

soumis à des lois, phénomènes analysables en termes de distribution spatiale des corps en mouvement et théoriquement réductibles en éléments simples. Avec la science moderne s'opère une césure complète qui fait advenir une représentation du monde et des choses foncièrement différente de celle qui l'a précédée. Cette intelligibilité moderne de la nature semble de nos jours ne plus s'autoriser que de la tradition. La nature dans son destin contemporain ne tient plus sous la même exigence qu'autrefois. Les lignes maîtresses de l'intelligibilité contemporaine nous situent aux antipodes de son acception moderne. On pourrait parler d'un renversement complet de perspective, de l'avènement d'un nouveau paradigme, ou si l'on veut d'une reparaigmatisation de la nature. C'est en tout cas ce que semble enjoindre la crise environnementale à laquelle nous sommes confrontés. Il s'agira dans les lignes qui vont suivre de repérer les éléments déterminants de ce nouvel avènement.

La signification moderne de la nature

De Galilée à Newton, poussons jusqu'à Laplace, en passant par Descartes, une intelligibilité nouvelle de la nature s'est mise en place en dépit de toutes les différences, de toute l'originalité des différents protagonistes de la mutation scientifique des 16^e et 17^e siècles : Newton, par exemple, contredit sans doute moins le mécanisme qu'il ne propose, en instaurant certes une rupture, un autre modèle de mécanisation de la physique ou des mouvements autres que ceux produits par l'impulsion sont possibles. La jonction de la physique et de l'intelligibilité mathématique permet l'avènement d'une nature, la nature mécanisée, la nature moderne dont les caractéristiques principales sont la légalité, la réversibilité, le déterminisme, la simplicité. La mathématisation initie le clivage entre le monde de la vérité et le monde des valeurs.

La nature pré-galiléenne était celle que nous donnaient nos sens. La *physis* des grecs tout comme la *natura* médiévale pouvait s'accommoder du principe interne d'une spontanéité vitale, de formes substantielles d'essences auto-réalisatrices. Toutes deux renvoyaient à l'idée de devenir. *Physis* vient de *phuein* qui veut dire engendrer et nature de *nasci* qui signifie action de faire naître, croissance. À l'époque du cosmos,

tout étant était interprète comme *upokeimenon*, comme *subjectum*. L'*upokeimenon* est la dénomination banale de tout étant, c'est la substance qui git là à partir de soi et qui est en même temps le fond de ses qualités changeantes. A cette époque l'homme était déterminé par son appartenance au non occulte, à l'ouvert, au manifeste. Il n'y avait aucune différence entre l'être humain et les autres étant. L'humain est soumis au droit commun tous les êtres. Selon l'heureuse formulation de G. Gusdorf,

«Le sens de la nature chez les anciens est inséparable de leur intuition d'un cosmos vivant et unanime, associant les hommes et les dieux, les êtres et les choses dans un avenir solidaire. Le cosmos est un englobant, en lequel communient les secrets de toutes les vies possibles. Sa loi est une loi de participation et d'association, par affinité symbolique entre les régions de l'espace et les moments du temps. Connaître c'est chercher à déchiffrer certaines des correspondances constitutives du réel; cette recherche s'opère en quelque sorte du dedans et par implication, car le sujet et l'objet de la connaissance forment un seul et même être» (Gusdorf, 1969).

Le mécanisme dans cette harmonie va introduire une césure. L'être mécaniste va faire le deuil l'idée d'une communication entre l'homme et la réalité environnante dont il était naguère partie prenante.

A partir de Galilée, et surtout de Descartes, une scission s'instaure : le monde est clivé d'une part entre le monde de la vie, le monde donné aux sens et d'autre part le monde réel, le monde de la science, de la géométrie faite corps. Ce monde n'a de propriétés que spatio-temporelles. L'axiome qui proclame que la physique est mathématique se transforme tacitement en cet autre selon lequel la nature est mathématique. Dès l'annonce galiléenne travers la formule qui stipule que la nature est écrite en langage mathématique, l'antique nature, organisation de substances, de formes et de qualités, s'évanouit et surgit une nature neuve, ensemble coordonné de phénomènes quantitatifs. La mathématisation de la physique, la dissociation de l'esprit des sens, peuplait la nature de corps abstraits. La réalité concrète cède la place à un univers quantitatif, un univers de mouvements calculables mathématiquement en régularité mécanique, De la physique comme science des processus, des changements qui ont

lieu dans la nature, la physicalisation des mathématiques ne retiendra que la translation, seul changement exprimable en termes mathématiques précis :

« Le processus fondamental des temps modernes, écrivait Heidegger, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue. Le mot image signifie maintenant la configuration (Gebild) de la production représentante. En celle-ci, l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes » (Heidegger, 1962).

Dit autrement : l'homme est devenu une subjectivité objectivant dont l'objectivité est investigante et maîtrisant. En effet l'hétérogénéité radicale, instituée par Descartes, entre la subjectivité (*res cogitans*) et le monde (*res extensa*), s'accompagne de la désignation de celui-ci comme un lieu neutre et inerte offert à la domination et à la maîtrise. C'est donc avec Descartes qu'émerge une subjectivité principielle faisant face au monde soumis des procédures d'objectivation en tant qu'il constitue, ou plus précisément, est pensé comme constituant ce lieu neutre et inerte prive de finalité interne. C'est ce qui autorise l'appréhension de la modernité comme ce rapport au monde ou l'homme se pose comme pouvoir de fondation : fondation de ses actes et de ses représentations, fondation de l'histoire, de la vérité, de la loi. Le mécanisme en général posait l'homme comme l'inébranlable *Veritas*, le pivot du monde, la base sur laquelle tout doit désormais reposer. L'étantextrahumain est pose comme objet pour l'unique sujet humain. La claire séparation de la subjectivité et du monde désigne celui-ci comme le lieu de déploiement des entreprises humaines qui aboutiront à nous rendre, selon l'expression sans doute trop répétée, « *comme maîtres et possesseurs de la nature* », Selon l'heureuse formulation de M. Blanchot c'est à partir du moi que Descartes fonde l'objectivité, et plus ce moi devient profond, irrassasié et vide, plus devient puissant l'élan du vouloir humain qui a posé, par un dessein encore inaperçu, le monde comme un ensemble d'objets capables d'être produits et destinés à l'usage. La civilisation mécaniste manifeste la possibilité d'une transformation des choses pour le bien de l'humanité. Il est permis d'appréhender le pan-mathématismecartésien comme une radicalisation de l'espérancemécaniste d'un contrôle progressif, d'une

maîtrise et d'une possession indéfiniment perfectionnées de l'univers. Le projet d'une mathématisation de la physique ou si l'on veut d'une physicalisation des mathématiques, ce qui revient au même, est poussé à son paroxysme par Descartes avec son rêve d'une géométrie éifiée :

« La nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure ou pesante ou colorée ou qui touche nos sens de quelque façon autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur ». (Descartes, Principes de la philosophie /I, 64).

Cette conception de la nature faisait ainsi le deuil de l'idée d'une communication entre l'homme et la réalité dont, naguère, il était partie prenante. La conception de la nature comme *physis* ou comme *natura* qui renvoie à l'idée du devenir, à un principe interne d'une spontanéité vitale régulatrice autonome, ne s'autorise que de la tradition.

L'interprétation mathématique de la nature se fonde sur un rêve de puissance: être maître de la nature. Tel est l'aiguillon de l'entreprise des protagonistes de la mutation scientifique des 16^e et 17^e siècles. Ainsi que l'écrit F. OST,

« Au moment où Copernic et Galilée contraignent l'humanité à faire son deuil d'une position centrale et stable dans l'univers, le cogito cartésien réinstalle solidement l'homme, par la puissance de l'esprit et bientôt la performance de la technique, aux commandes de ce qu'on appellera plus tard vaisseau spatial terre. Bacon, à la même époque, tracera le programme ambitieux de ce nouvel humanisme : il s'agira, dans la république scientifique dont la Nouvelle Atlantide dresse le portrait, de mettre la science au service du progrès de l'humanité, et la nature au service de la science » (Ost 1997).

Le monde moderne rompt les liens de solidarité entre l'homme et la nature qui n'est plus que l'adversité à asservir. Si Descartes considère que la nature n'est que matière, Bacon la traite de *« fille publique enchaînée à nos désirs »*. On peut, en effet, avancer que dans une telle perspective, la nature était condamnée à disparaître pour être remplacée par les artefacts. Avec ces auteurs, la porte est ouverte à toutes les maîtrises de

l'homme, à toutes les insurrections, à toutes les dominations qui n'apparaîtront véritablement qu'avec l'ère technicienne.

Crise écologique et avènement de La nature-sujet

La crise écologique s'origine dans une telle acception de la nature. C'est elle qui contient en germe, comme sa réalité profonde mais largement cachée, ce qui éclate aujourd'hui, à savoir le primat du techniquement opératoire et son corollaire, la crise environnementale qui peut se comprendre comme des manifestations de grève de la nature, des expressions du refus grandissant, voire de la révolte de la nature contre tout ce qui apparaît de plus en plus comme étant sa violation. La nature résiste, s'oppose à l'homme dans sa tentation de la réduire à la rationalité matérialiste, à sa seule fonctionnalité instrumentale. La nature semble nous rappeler qu'elle n'est pas seulement quantitative, objective ainsi que l'a conçue la modernité. La crise environnementale envisagée dans cette optique, c'est-à-dire imputable à la modernité; peut se lire, en souscrivant à l'analyse de F. Ost, comme une crise du lien et une crise de la limite :

- une rupture du lien qui rapproche l'homme de la nature : la substance pensante est radicalement séparée de la substance étendue. La nature, dans cette perspective, apparaît en négatif et de nos jours face à une emprise démesurée de nos capacités d'action liées à l'efficacité de nos moyens techniques; une perte du sens de la limite en tant que le cogito revendique tout, il s'illimite comme en témoignent les objets artificiels issus de son projet de maîtrise, l'efficacité de sa science liée à la technique qui confère des pouvoirs sans précédent et sans terme assignable.

À l'interface des moyens techniques et de l'ordre naturel émerge une situation nouvelle, à la fois objet de préoccupation et de crainte et qui a conduit Hans Jonas à écrire que « *la nature ne pouvait pas prendre de risque plus grand que de laisser naître l'homme* » (Jonas 1990).

La problématique environnementale pose la question de notre représentation de la nature et de notre rapport à celle-ci, la question du lien et de la limite. C'est donc à une reconstruction du terme nature, à une réévaluation des relations entre les hommes et la nature, à une analyse de l'usage de notre puissance que nous sommes conviés. Cela

ne signifie rien d'autre que ceci : le paradigme moderne est en crise et l'avènement d'un nouveau paradigme s'avère une impérieuse nécessité. A la restructuration moderne de l'ensemble des repères, nous devons la signification neuve de la nature entendue comme objet offert à notre maîtrise.

A la différence de bien des civilisations, la tradition occidentale issue de la modernité dont Descartes est l'une des figures emblématiques, a précédé une désacralisation de la nature, de l'étant extrahumain désormais conçu comme offert à la domination et à la maîtrise. Ce paradigme semble de plus en plus obsolète. Le sens de la nature hérite de la tradition cartésienne fait de nos jours problème en tant que la puissance remise entre les mains des hommes par plus de trois siècles de progrès indissolublement scientifique et technique révèle en même temps que l'emprise exercée sur la nature, la fragilité des conditions naturelles dont nous demeurons dépendants ainsi que les limites de l'enveloppe monde de nos existences. La nature est devenue objet de responsabilité : elle est évoquée de nos jours comme enjeu pour les décisions et les pratiques. Aux concepts relevant de la tradition cartésienne, en l'occurrence ceux d'exploitation, de domination, de maîtrise, etc., se substituent les préoccupations contemporaines, à savoir la préservation, la sauvegarde, la conservation, etc. La puissance des hommes telle qu'elle précède de l'efficacité des moyens techniques a révélé au grand jour la fragilité des équilibres précaires de la nature.

De la reconnaissance croissante du fait que l'on doit user de la nature et non abuser d'elle, naît un sentiment nouveau de responsabilité l'homme vis-à-vis de la nature. C'est ce que traduisent les développements théoriques récents de l'éthique environnementale.

Si dans le dualisme sujet l'objet du paradigme cartésien la primauté avait été accordée au sujet, bien des développements actuels vont procéder à un renversement complet de perspective en faisant jouer le premier rôle à l'objet, la nature. C'est la tendance de bien des développements récents de l'éthique de l'environnement. Il existe certes ce que l'on peut appeler un extensionnisme anthropologique c'est-à-dire un élargissement des concepts éthiques traditionnels pour inclure les personnes du futur ou un développement de nouveaux droits humains. Mais bon nombre de recherches significatives et de

développements novateurs s'écartent radicalement de l'éthique traditionnelle en repensant les rapports de l'humain et de la nature. La tendance dominante est à l'élaboration d'une éthique non anthropocentrique. Ils'agit de donner un statut moral ades objets autres que les êtreshumains, c'est-à-dire les animaux, les plantes, les objets naturels non vivants comme les montagnes, les rivières.

Le salut est envisagé dans un renversement complet de perspective. Le commun dénominateur Aces développementsrécents, c'est la dénonciation de la conception moderne de la nature qui a mis l'accent sur la valeur instrumentale de la nature qui, de ce fait, était l'otage des intérêts et des besoins humains. Les nouvellesconsidérations vont la doter d'une valeur intrinsèque et même d'une valeur inhérente aux antipodes de la valeur uniquement instrumentale des modernes.

Le rejet de la valeur instrumentale, de la fonction d'utilité s'accompagne, pour certains, de l'élaboration d'une théorie qui valorise la nature pour elle-même et non simplement pour ses usages. Elle est valorisée pour elle-même, pour ce qu'elle signifie, ce qu'elle représente, pour ce qu'elle est. Mais cette acception de la valeur intrinsèque est contestée par d'autres qui relèvent que certes valeur dépend toujours des humains qui évaluent la nature. Selon eux il faut envisager une valeur indépendante des hommes : ce qui conduira a la notion de valeur inhérente. La nature possèderait une valeur inhérente, elle est bonne en sol, elle renferme des valeurs indépendantes de toute évaluation humaine.

Dans l'éthique traditionnelle, l'homme seul émit considère comme ayant une valeur inhérente.Étaient expressifs d'une telle vision des concepts comme la dignité humaine, le respect, etc. Mais pour la vision «contemporaine, les créatures vivantes ont une valeur inhérente qui estniée par la dégradation et la destruction de l'environnement. Au rapport scientifique, manipulateur de la nature, rapport de distanciation et d'objectivation va se substituer une attitude fusionnelle, d'osmose avec la nature. C'est la perspective, entre autres, de l'éthiquebiocentrique, de l'éthique de la terre et de l'écologie profonde. Ces différentes formulations éthiques oscillent entre valeur intrinsèque et valeur inhérente. Celles-ci se situent l'une et l'autre aux antipodes de la valeur instrumentale octroyée niée par la dégradation et la destruction de l'environnement. Au rapport scientifique, manipulateur

de la nature, rapport de distanciation et d'objectivation va se substituer une attitude fusionnelle, d'osmose avec la nature. C'est la perspective, entre autres, de l'éthique bio-centrique, de l'éthique de la terre et de l'écologie profonde. Ces différentes formulations éthiques oscillent entre valeur intrinsèque et valeur inhérente. Celles-ci se situent l'une et l'autre aux antipodes de la valeur instrumentale octroyée la nature moderne.

L'expression « éthique biocentrique » désigne les théories qui considèrent que toute vie possède une valeur inhérente. Une première version de cette éthique se repère dans le principe de « vénération de la vie » énoncé par Albert Schweitzer et qui désigne une attitude de révérence et d'émerveillement. Selon A. Schweitzer la connaissance la plus fondamentale de la conscience humaine se résume dans cette proposition : « *je suis la vie qui veut vivre, au sein de la vie qui veut vivre* ». ¹ Pour lui toute créature vivante possède une valeur inhérente qui commande la crainte et la vénération. La vie est bonne en elle-même, elle inspire la révérence et le respect.

Mais c'est avec P. Taylor, dans son ouvrage *Respect for Nature* (1986) que nous avons une élaboration forte et systématique de l'éthique bio centrique. Dans cet ouvrage des raisons fortes sont avancées dans la justification du respect de la nature. Selon P. Taylor toutes les créatures vivantes ont leur bien propre en tant que, selon ses termes, elles sont des « centres de vie téléologiques ». Être une fin en soi, selon la formule de C. Larrere, c'est être une source de valeur qui s'attribue de la valeur, en en conférant d'autres. C'est donc une véritable subversion de l'opposition moderne du sujet et de l'objet qui est ici opérée, un décentrement radical: à l'opposition entre l'homme et les choses se trouve substituée une multiplicité de centres de vie, d'individualités téléonomiques qui sont toutes au même titre des fins en soi. La dualité de l'homme et des choses cède la place à une prolifération de centres individuels, chacun à égalité avec les autres. On a affaire à une multitude d'individus distincts. Cette universalisation de la notion de fin en soi ôte tout privilège aux humains et aboutit au fait qu'il n'y a plus d'organisation des valeurs autour de l'humanité. Le bio centrisme tend à tous les êtres vivants la considération morale. Il s'agit d'une

¹ Schweitzer (A), *Out of my Life and Thought*, cite par Des Jardins (J. R.), *Éthique de l'environnement*, Éditions Presse université du Québec 1995 p. 171.

véritable déconstruction qui soustrait l'humanité du centre de la moralité en faveur d'une prolifération de valeurs égales. L'éthique de la terre d'Aldo Léopold qui est en fait une éthique egocentrique rompt avec les considérations instrumentales de la nature et reconnaît une valeur inhérente aux systèmes naturels. Son essai, *Land Ethic*, est un appel lancé pour que soit étendu aux espèces animales et végétales le statut moral. La terre ne peut plus être traitée comme un simple objet, comme une matière inerte, utilisable, façonnable n'importe comment selon le bon vouloir humain. Elle doit être perçue comme un organisme vivant qui peut être en bonne ou mauvaise santé, et qui peut être lésée ou tuée : « *la terre n'est donc pas simplement le sol, elle est une fontaine d'énergie qui se répand dans un circuit de régions de plantes et d'animaux.* »² C'est donc à la communauté terre que le statut moral doit être accordé. Les membres individuels de cette communauté peuvent être traités comme des ressources aussi longtemps que la communauté elle-même est respectée. La conscience écologique interpelle sur le fait que les humains ne sont que des membres de la communauté biotique, ou selon ses termes, des « citoyens biotiques » et non pas des conquérants de la nature. L'extensionnisme moral de Léopold concerne une communauté, la terre, ainsi qu'il le précise : « *la terre en tant que communauté, voilà l'idée de base de L'écologie, mais l'idée qu'il faut aussi l'aimer et la respecter, c'est une extension de l'éthique* »³.

Ce n'est pas la terre qui appartient à l'homme mais c'est l'homme qui appartient à la terre. Il s'agit là encore d'un renversement complet de perspective par rapport aux considérations modernes sur la nature car, ici est mise en exergue la conscience aiguë de l'interdépendance entre tous les êtres vivants, ainsi qu'entre eux et la terre qui les porte. La communauté terre est une structure complexe qui s'est développée au cours des millions d'années d'évolution. Par conséquent toute intervention humaine dans cette structure doit toujours être modeste et modérée. C'est pourquoi l'éthique de la terre se ramène à cette formule, sans doute beaucoup citée : « *une chose est correcte quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est incorrecte dans le cas contraire* »⁴.

²Léopold (A), *A Sand County Almanac*, cite par Desjardins, op. cit. p. 228

³Léopold (A), cite par Desjardins, op. cit. p. 223

⁴Idem

L'éthique de la terre est foncièrement non anthropocentrique et, comme dans l'éthique biocentrique, les humains n'ont pas de statut privilégié. Elle résorbe des difficultés de l'éthique biocentrique que l'on considérerait comme impraticable car, respecter tout être vivant c'est renoncer à vivre. Alors qu'ici il n'est pas nécessaire de se préoccuper outre mesure de faits comme tuer un animal, couper un arbre, etc. Le bon fonctionnement du système est la préoccupation fondamentale. Ce qui est correct ou incorrect est relié au bien-être de la communauté et non à celui de ses membres. Il est moralement acceptable de tuer un animal aussi longtemps que « l'intégrité, la stabilité et la beauté » de cette population animale n'est pas menacée. Par ailleurs dans le cas où une surpopulation d'une espèce quelconque menace la stabilité ou l'intégrité d'un écosystème dans lequel elle vit, on a l'obligation d'en tuer de manières élective.

Le complexe mouvement qu'est l'écologie profonde s'est démarqué de ce qu'il considère comme écologie superficielle qui vise à lutter contre la pollution et l'épuisement des ressources, avec comme principal objectif la protection de la santé et l'opulence des pays développés, selon Arne Naess pour qui la perspective de l'écologie profonde est « globale et relationnelle ». Elle se démarque de l'image de l'homme dans l'environnement au profit d'une approche plus holiste et non anthropocentrique. Les tenants de l'écologie profonde estiment que la crise environnementale actuelle a des causes philosophiques et que par conséquent, le remède ne peut venir que d'un changement radical de notre représentation des choses. Ce changement implique des transformations à la fois personnelles et culturelles et affecteraient « les structures idéologiques et économiques fondamentales »⁵. Ce changement implique la culture d' « une conscience écologique », d'une « approche spirituelle, philosophique et écologique » de la crise actuelle qui reconnaît « l'unité des humains, des végétaux, des animaux, de la terre ».

L'écologie profonde considère deux normes ultimes:

la réalisation de soi qui est un processus par lesquelles gens arrivent à se connaître eux-mêmes comme existant en relation profonde avec le reste de la nature ;

⁵Idem

L'égalité biocentrique qui est la reconnaissance que tous les organismes et tous les êtres sont également membres d'un tout et étroitement reliés entre eux, et, par conséquent ont la même valeur intrinsèque.

Il n'y a pas de séparation ontologique entre l'humain et le non humain, ce qui conduit l'écologie profonde à la promotion de styles de vie qui traitent la terre avec égard par une incitation des humains à vivre dans des communautés simples, relativement non techniques, autarciques et décentralisées. Ces communautés, comme des écosystèmes, doivent être organisées régionalement, existant comme des « bio régions » plutôt que comme des organisations politiques traditionnelles. Les styles de vie doivent être simples en ce sens que les désirs matériels doivent être réduits au minimum en tant qu'ils sont des produits artificiels de la société humaine. L'objectif de l'écologie profonde consiste en des communautés locales existant dans une relation d'harmonie et d'autorégulation avec l'environnement.

Force est de constater que pour toutes ces nouvelles formulations, l'homme cesse d'être la mesure de toutes choses, une mesure qui s'élargit à l'univers entier. L'homme est ainsi décentré et replace au sein d'un ordre naturel où il n'a pas de privilège particulier à faire valoir. Est adopté désormais le point de vue de la nature, l'on se place du côté de la nature dont la parfaite organisation est source de rationalité et de valeur. Ses lois de coopération, de diversification et d'évolution sont considérées comme ce qui doit s'imposer comme modèle à suivre. La nature est le foyer de la valeur.

Les éléments de cet ensemble bien vivant, chaque espèce, chaque site, chaque processus sont revêtus d'une valeur intrinsèque. On passe donc d'un individualisme à un holisme. Ce qui importe c'est l'intégrité et la pérennité du tout. En poussant loin, on peut parler d'un renversement : d'objet, la nature devient sujet, donatrice de sens. Mais ce modèle aussi, pour souscrire à l'analyse de F. Ost, ne réussit pas mieux que le modèle de la nature objet, à rendre compte du lien et de la limite qui caractérisent les rapports de l'homme à la nature. Cette extension du règne du naturel, en raison d'une puissante vénération de tout ce qui existe, aboutit à escamoter intégralement la part du culturel et à rendre impensable la responsabilité particulière qu'on attend de

l'homme. En fusionnant les deux sphères on s'interdit aussi de penser leurs liens, car il ne peut y avoir de liens qu'entre des éléments distincts. Naturalisme et anthropomorphisme conduisent à des impasses. Le monisme tout comme le dualisme est intenable.

Nécessité d'un nouveau paradigme

La crise écologique appelle une troisième voie, une voie qui fasse justice à l'un (l'homme) comme à l'autre (la nature), seule façon de pouvoir dire à la fois la ressemblance et la différence, le lien et la limite; en d'autres termes, ce qui nous lie à la nature et ce qui nous en distingue.

La logique cartésienne avait appris à simplifier les phénomènes. La recherche de l'élémentaire, du simple était devenue une tendance constante de la pensée. Il fallait dépasser les apparences complexes et ramener la diversité des processus naturels à un ensemble de lois simples que la science découvre. La complexité du monde était considérée comme une apparence que l'on devait pouvoir reconstruire, sinon en pratique, du moins en principe et à partir de quelques lois fondamentales. L'objet, l'élément, la substance sont compris comme ne devant rien à leur environnement. L'objet se définissait en faisant abstraction de ses relations. La connaissance de l'objet était celle de sa situation dans l'espace (position, vitesse), de ses qualités physiques. Ce sont des grandeurs mesurables qui le caractérisaient. Sa nature matérielle pouvait et devait être analysée, décomposée. Ils sont pensés en dehors du système qui les constitue. Les relations entre les éléments sont pensées selon le schéma mécaniste de la linéarité et des causalités uniques. Il n'y avait point de place pour les idées de récursivité, de causalités multiples et circulaires, d'interactions et d'aléas.

Ce que nous enjoint la crise écologique pourrait s'appréhender comme le retour du tiers que la logique classique, avec ses principes d'identité et de non contradiction, avait éliminé. C'est donc véritablement d'un changement de paradigme qu'il est question en tant que ce sont les refoules qui font aujourd'hui retour, entraînant un réaménagement de notre vision du monde et des valeurs qui lui sont associées. Il s'agit de penser à la fois comment nous sommes dans la nature et de la nature. La crise écologique appelle une position

dialectique (interne/externe) ou complexe avec la mise en boucle des niveaux : centre /périphérie, supérieur/inferieur, dedans/dehors. C'est à l'adoption du paradigme de la complexité que nous convie la crise environnementale, seul paradigme a même de permettre l'appréhension des interactions entre société et nature, les différences de niveau entre l'objet, son environnement et l'observateur, les rapports de circularité.

Le développement scientifique contemporain a découvert la complexité qui est une propriété des êtres et de l'univers. Cette complexité s'oppose à la simplicité de la tradition cartésienne. Ainsi que l'écrit E. Morin:

« La complexité est une notion dont la définition première ne peut qu'être négative: la complexité est ce qui n'est pas simple. L'objet simple est l'objet qui peut être conçu comme une unité élémentaire indécomposable. La notion simple est celle qui permet de concevoir cet objet de façon claire et distincte, comme une entité isolable de son environnement. L'explication simple est ce qui peut réduire un phénomène composite asés unités élémentaires, et concevoir l'ensemble comme une addition du caractère des unités» (Morin, 1974).

Déjà à son avènement la science écologique se situait d'emblée hors de la tradition Galileo cartésienne. Elle ne se posait pas et d'ailleurs ne pouvait se poser la question de l'élément. A la vision moderne, étroite, parcellaire, unilatérale des choses, la science écologique opposait une vision large, globale, synthétique. Les évidences principiellles de la science moderne, à savoir, la simplicité, les notions d'entités closes et conservatrices vont être déçues. La complexité, l'irréversibilité, l'indéterminisme vont être promus au rang de critères de scientificité. L'écologie se posait en déposant les fondements mêmes de la science moderne. Contrairement à la microphysique et à la biologie où le problème de la complexité n'advient qu'à la faveur d'une crise de l'idée d'objet, de l'idée d'élément, l'écologie ne se pose pas le problème de l'élément, de la simplicité qui est pour elle une aberration. C'est frontalement qu'elle vient s'opposer à l'intelligibilité moderne des phénomènes en déclarant caduque l'approche analytique, en prenant pour point de départ la complexité irréductible, la relation complexe entre les organismes complexes et le non moins complexe milieu où vivent ces organismes.

Les principes au fondement du paradigme de la complexité témoignent de sa radicale nouveauté et de son adéquation aux préoccupations environnementales : ces principes disposent de ne plus refouler la contradiction en tant que le contradictoire se trouve dans toute chose phénoménale, d'éviter les disjonctions afin de penser ensemble, de lier les notions contradictoires qui jouent toujours un rôle génératif et d'inscrire dans une boucle qui rende productive l'association des notions antagonistes devenues complémentaires, E. Morin le résume ainsi :

« Le paradigme de complexité est de structure différente de tous les paradigmes de simplification conçus ou concevables, physiques ou méta physiques. Il e crée pas seulement de nouvelles alternatives et de nouvelles jonctions. Il crée un nouveau type de jonction, qui est la boucle. Il crée un nouveau type d'unité, qui n'est pas de réduction mais de circuit. (...) le réel se produit à travers la boucle des interactions qui produisent de l'organisation, à travers la boucle des relations entre l'objet et le sujet. Ici s'opère un grand changement de base. Il n'y a plus d'entité de départ pour la connaissance " le réel, la matière, l'esprit, l'objet, l'ordre etc. Il y a un jeu circulaire qui génère ces entités, lesquelles apparaissent comme autant de moments d'une production. Du coup il n'y a plus d'alternatives inexorables entre les entités antinomiques qui se disputaient la souveraineté ontologique " les grandes alternatives classiques esprit/matière, liberté/déterminisme s'endorment, se résidualisent, nous semblent obsolètes » (Morin, 1974).

Sujet et objet interagissent, se conditionnent réciproquement. Le jeu permanent d'interaction, la relation transformative entre la nature et l'homme déterminent leur identité même. De cette relation homme nature émerge ce que B. Latour appelle « empire du milieu », F. Ost « juste milieu », un hybride, quelque chose à mi-chemin de l'objet et du sujet. On ne peut plus penser en termes de nature-objet : l'homme comme pivot du monde entoure d'une nature taillable et corvéable à merci, ou en termes de nature-sujet : la nature au sein de laquelle l'homme est immergé sans qu'aucune spécificité lui soit reconnue. La prise de conscience d'une transformation réciproque de l'humain par le naturel et du naturel par l'humain fait que l'homme ne peut porter atteinte aux ressources naturelles sans, en définitive, compromettre son

propre avenir. C'est en tant qu'il est impliqué dans le monde qu'il doit limiter ses prélèvements et ses rejets, réapprendre le sens de la mesure. C'est parce qu'il y a lien et solidarité entre l'homme et la nature que la question de la responsabilité, qui suppose une distance, se pose.

Conclusion

Le paradigme de la complexité, en signant la fin des oppositions binaires, permet de repenser la responsabilité nouvelle de notre temps: responsabilité envers ceux qui, vulnérables, sont désormais en notre pouvoir, les ressources naturelles et les générations futures. La responsabilité ne saurait se confiner en une sanction des fautes, une indemnisation des préjudices subis par les proches et les prochains mais doit intégrer dans les stratégies de prévention et de compensation, la perspective du lointain et même de l'incertain en tant que les enjeux ne s'autorisent pas l'attitude du parieur. Le pari de l'imprudence écologique est à renvoyer aux calendes grecques. Ceci nous ramené au plus près de la gestion ancienne, traditionnelle empreinte de beaucoup de prudence, et qui justifie le titre de l'ouvrage de Sabine Rabourdin, *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*. C'est ainsi et seulement ainsi que l'on peut faire table rase des propos selon lesquels l'homme serait une erreur désastreuse de l'évolution et la plus grave pollution de la terre.

Bibliographie

- Descartes (R), *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris: Vrin 1970
- Desjardins (J. R.), *Ethique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*, Québec: Presses de l'Université du Québec, 1995
- Gusdorf (G.), *La révolution galiléenne*, t. 1, Paris: Payot, 1969
- Heidegger (M), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard 1962
- Id., (*Euvres philosophiques*, textes établis, présentes et annotes par Ferdinand Alquié, Paris: Gamier Frères, 1973 T 1 et T 2
- Jonas (H), *Le principe responsabilité*. Paris: Editions du Cerf, 1990
- Larrere (C.) *Les philosophies de l'environnement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997

- Morin (Eo), *La nature de la nature*, Paris: Editions du Seuil, 1977
- Morin (Eo), *La vie de la vie*, Paris : Editions du seuil, 1980
- Nakoulima (Go P.), «L'écologie : l'horizon indépassable de notre temps », in *Histoire et Anthropologie*, L'harmattan, Paris ,1997
- Nakoulima (Go P.), *Le paradigme galiléen et sa mise en question dans le nouvel espace épistémologique*, Thèse de doctorat, Strasbourg ,1989
- Ost (E), « La crise écologique : vers un nouveau paradigme ? Contribution d'un juriste a la pensée du lien et de la limite », in *La crise environnementale*, sous la dir. de C. et R. Larrere, Paris: INRA, 1997
- Taylor (P), *Respect for nature*, Princeton: Princeton University Press, 1986

Autour Du Fait Religieux: La Theorie Du Choix Rationnel Et Ses Limites

Joël Noret

*Fonds national de la recherche scientifique, Bruxelles, et Centre africain
des hautes études, Porto-Novo*

Introduction

On l'a souligné de nombreuses fois, les théories du choix rationnel (TCR) forment un ensemble seulement partiellement cohérent (voir notamment Sandven 1999a ; Boudon 2003). C'est d'ailleurs la une des raisons pour lesquelles certaines critiques préfèrent s'en tenir à la discussion de textes et d'auteurs bien identifiés, plutôt que de partir d'emblée à l'assaut de ce qui serait la théorie du choix rationnel. Certaines de ces critiques ciblées ont toutefois, en fait, une portée plus générale, dans la mesure où elles portent sur des positions partagées par les tenants des différentes variantes de la TCR.

Je ne souhaite pas revenir ici en profondeur sur les grandes lignes, ni sur les grandes articulations des TCR telles qu'elles se présentent dans les travaux des sociologues se réclamant de ce paradigme (voir, pour une présentation critique, Boudon 2003). Qu'il suffise de rappeler ici que ces sociologues, comme bon nombre d'économistes et certains psychologues, considèrent la rationalité d'abord comme l'opérateur d'une optimisation subjective au moins relative des choix par rapport à un système de préférences individuelles. Dans cette perspective, les choix qui ne seraient pas opérés de cette façon sont considérés comme des comportements irrationnels, et sortent du champ d'application de la théorie.

Et pour avoir de fervents partisans, les TCR ont aussi des détracteurs passionnés, qui contestent vivement la plupart de leurs axiomes fondateurs. Un nombre important de discussions critiques ont ainsi entouré la notion d'intérêt telle qu'elle est construite dans la tradition utilitariste (voir, encore récemment, Lordon 2006). Mais

plusieurs auteurs ont aussi souligné de façon convaincante qu'une conception de la rationalité comme celle construite par les TCR est manifestement étriquée (la diversité des usages de la raison étant bien plus importante), et que la présence permanente à l'esprit des acteurs sociaux d'un système de préférences clairement ordonnées est loin d'aller de soi. Ou encore, le fait que les acteurs se livrent systématiquement à une évaluation de différentes possibilités d'action prenant la forme d'un calcul rationnel avant d'opérer un choix laisse pour le moins dubitatifs bon nombre de sociologues. Pour le dire avec Jean Claude Passeron, « la supputation raisonnable repose sur des processus presque aussi étrangers à la logique du calcul que ceux de la décision affective ou de la régularité traditionnelle » (Passeron 2001 : 255). Ou, dans une perspective légèrement différente, et dans les termes de Pierre Bourdieu (1997 : 174-175) :

« L'investissement, la croyance, la passion, l'*amor fati*, qui sont inscrits dans la relation entre l'habitus et le monde social (ou le champ) dont il est le produit font qu'il est des choses qu'on ne peut pas faire dans certaines situations ('ca a ne se fait pas') et d'autres que l'on ne peut pas ne pas faire (l'exemple par excellence étant tout ce qu'impose le principe 'noblesse oblige'). Parmi ces choses, il y a toutes sortes de conduites dont la tradition utilitariste ne peut rendre raison, comme les loyautés ou les fidélités à l'égard de personnes ou de groupes, et, plus largement, toutes les conduites de désintéressement, dont la limite est le *pro patria mori*. »

On peut encore souligner que la transparence des acteurs à eux-mêmes (implicitement postulée à travers l'idée que chacun aurait une structure de préférences sans équivoque) est une illusion, certes socialement « bien fondée », mais contre laquelle une grande partie de la tradition sociologique met en garde. Enfin, il faut rappeler également le caractère tautologique de la notion d'optimisation subjective relative: dire que les acteurs font le choix des options qui leur semblent préférables sans plus s'interroger, par exemple, sur la formation des préférences, et considérer des lors que les déterminants de l'action sont situés exclusivement dans le futur (du côté des bénéfices escomptés) et non dans le passé de l'acteur (du côté des goûts, propensions ou

préférences intériorisées), c'est adopter finalement une théorie de l'action dont le raisonnement se borne à énoncer une évidence qui ne rend que très partiellement compte des « ressorts de l'action », pour reprendre la formule de Bernard Lahire (1998).

Je l'ai dit, je n'ai pas l'ambition d'entamer ici une discussion générale approfondie des présupposés majeurs des TCR. Plus modestement, je souhaite dans les pages qui sui vent me limiter à la discussion de certains développements théoriques récents se réclamant du paradigme de la TCR, et ce, à partir de ce qu'ils posent comme questions à l'anthropologie du fait religieux. On s'intéressera donc d'abord aux dernières propositions théoriques sur la rationalité de Rodney Stark, qui est aujourd'hui le principal sociologue de la religion se réclamant de la TCR (Stark 1999). On examinera ensuite certaines prises de position récentes de Jon Elster sur la place qu'il convient de faire au choix rationnel, mais aussi aux émotions, en sociologie (Elster 2003). Ce faisant, on verra comment ces deux réflexions contemporaines - qui s'efforcent chacune de répondre à certaines difficultés que pose le paradigme du choix rationnel tout en continuant à s'appuyer sur une idée de la rationalité concevant celle-ci comme le ressort de l'optimisation des choix par rapport à une structure de préférences individuelles - aboutissent à des formes de sortie du paradigme du choix rationnel qui reconnaissent implicitement les difficultés posées par une notion comme celle de rationalité. Mais si la notion de rationalité peut recouvrir des opérations manifestement hétérogènes, certaines conceptualisations semblent cependant mieux à même de cerner cet ensemble que la version qu' en donnent les différentes variantes de la TCR. John Searle a ainsi proposé récemment de concevoir la rationalité comme renvoyant à l'exercice de la délibération avec soi-même (voir Searle 2001) et de la réflexivité. Une telle piste de réflexion permet peut-être d'échapper à la fois à la réduction utilitariste de la rationalité qu'opèrent les TCR, et à la dissolution du concept dans laquelle on s'engage lorsqu'on considère que relevé de l'action rationnelle toute capacité de rationalisation a posteriori. C'est donc en soulignant les apports de la réflexion serlienne qu'on clôturera ce texte.

Rodney Stark: théorie du choix rationnel et sociologie de la religion

L'application de la TCR au champ de la sociologie de la religion ne va pas de soi, dans la mesure où ce domaine d'étude est incontestablement un domaine où se déploient de façon privilégiée des sociologies faisant une large part à des théories de la socialisation. Emile Durkheim déjà n'affirmait-il pas qu'il n'y a pas, « au fond, de religion qui soit fausse », et que « toutes sont vraies à leur façon » car « toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine » (1994 [1912] : 3) ? Interpréter les religions par rapport aux dispositions à penser et à agir des acteurs a probablement été le raisonnement sociologique le plus présent dans ce champ d'étude. La religion n'occupe-t-elle pas une place privilégiée dans les exemples sur lesquels s'appuient Peter Berger et Thomas Luckmann (1986 [1966]) pour illustrer leurs propositions sur l'intériorisation du social et ses effets lorsqu'ils mettent en place leurs thèses sur la construction sociale de la réalité ?

Dans la dernière version de sa théorie sociologique de la religion, qu'il place d'emblée à la fois sous le signe de la théorie du choix rationnel et sous celui de la phénoménologie, Rodney Stark (1999) cherche à prendre en considération à la fois la tradition utilitariste et celle des sociologies de la socialisation. Il commence ainsi « par présumer que les gens font [leurs] choix religieux de la même façon qu'ils font [leurs] autres choix, en soupesant les couts et les bénéfices » (1999 : 265). Mais ce point de départ, que l'auteur sait pertinemment bien intenable, fait ensuite l'objet d'une série de nuances qui le vident pour ainsi dire de sa spécificité. En effet, Rodney Stark reconnaît ensuite dans un premier temps que « la maximisation est souvent seulement partielle et hésitante [somewhat half-hearted] » (1999 : 265), mais aussi que ce processus d'évaluation « superficiel et imprécis » est « subjectif » (1999 : 266). Ce qui, en bonne logique, le mène naturellement à reconnaître que les cultes du cargo, qu'il mentionne ici pour évoquer la logique des cultes religieux quels qu'ils soient, sont rationnels, pour la bonne raison que rationalité et ignorance sont « indépendantes », comme Rodney Stark le reconnaît ici à la suite de bien des anthropologues.

Pour le dire autrement, dans cette version évoluée de la TCR, c'est l'intention subjective d'une forme d'optimisation (ou d'une optimisation relative) qui confère sa rationalité à l'action : « a l'intérieur des limites de l'information et de la compréhension dont ils disposent, restreints par les options disponibles, guidés par leurs préférences et leurs goûts, les hommes tendent à faire des choix rationnels » (1999 : 266). Quant à l'origine des goûts (et, peut-on légitimement supposer, des préférences), elle est-il rechercher dans « la culture et la socialisation », qui en rendent compte « en grande partie » (1999 : 266).

On en conviendra, la TCR s'est ici, par certains aspects, réduite comme une peau de chagrin. Et on peut se demander si Rodney Stark, en annonçant vouloir prendre en compte à la fois la tradition utilitariste de la TCR et l'héritage de la sociologie phénoménologique, a fait davantage que se lancer dans une entreprise de cumul rhétorique des positions héroïques. En effet Rodney Stark reconnaît implicitement dans son texte qu'un intérêt intériorise (devenu préférence individuelle) ou désintéressement (forme d'intérêt dont on pourra trouver de nombreux exemples dans l'histoire du christianisme) est susceptible tout autant qu'une autre préférence de mener à un choix rationnel obéissant au principe de l'optimisation relative. Selon les goûts et les préférences intériorisés par l'acteur, tout choix délibéré qui n'est pas opéré sous une contrainte externe est donc susceptible d'être reconnu comme rationnel ! Mais que reste-t-il, dans une telle configuration théorique, de la TCR ? N'a-t-on pas glissé ici franchement vers la logique d'une sociologie de la socialisation ? Cherchant, il y a une quinzaine d'années, à évaluer les apports de la TCR à la Psychologie culturelle, Richard Shweder concluait ainsi (1991 : 299) :

« Pour prévoir le comportement par le moyen de concept, de choix rationnel, nous devons déjà connaître l'état d'esprit de l'acteur, ses buts, ses sources d'information, ses croyances, son éthique, et ses traditions culturelles. A supposer que l'acteur n'agit pas sous la contrainte, qu'il a un objectif en tête, qu'il a tel objectif particulier en tête, qu'il a tel objectif particulier en tête, qu'il définit telles alternatives comme alternatives, qu'il considère ces alternatives dans tel ordre particulier - à supposer tout cela, le comportement de l'acteur peut être 'entièrement expliqué'. Le

caractère économe et le pouvoir prédictif du concept de choix rationnel sont sévèrement limités par toutes ces données historiques, cliniques et ethnographiques qu'il présuppose. »

Erudit et pertinent sur une série de points qu'il développe, l'article de Rodney Stark ne manque pourtant pas de mentes. On peut se demander toutefois s'il est bien rationnel de la part de l'auteur de s'accrocher, comme il ne cesse de le faire tout au long de Son texte, à la seule métaphore économique des coûts et des bénéfices (ou des récompenses). En effet Rodney Stark limite explicitement et de façon assez forte, l'ancrage dans la TCR de ses prises de position théoriques, mais il reste en quelque sorte prisonnier du langage exclusif du coût et de la récompense. Or, ne peut-on pas considérer qu'il rentre dans les choix religieux au moins autant de plaisir et de déplaisir, d'appétence et de dégoût, d'intégrer et d'indifférence, que de coûts et de bénéfices ?

Enfin, la démarche de Rodney Stark n'est pas complètement exempts d'ambiguïtés, car s'il accorde une large part au début de son texte à un raisonnement général analogue à celui des sociologies de la socialisation (voir supra), il n'évoque plus vraiment la socialisation quand il énumère ce qui lui semble être les principaux facteurs augmentant la confiance des acteurs dans les explications religieuses. Il ne mentionne plus à ce moment-là en effet comme facteurs explicatifs que (1) la confiance que « les autres manifestent » en ces explications, (2) la participation à des rites religieux collectifs et la pratique de la prière, et finalement (3) l'expérience de miracles et d'autres interventions directes d'êtres divins dans la vie des acteurs (Stark 1999 : 282-285). Mais il n'est plus question ici à aucun moment de culture ni de socialisation pour rendre compte de la façon dont certaines expériences en viennent à être vécues comme des miracles ou des interventions divines. En d'autres termes, Rodney Stark par certains aspects vide de sa spécificité l'approche de la TCR en reconnaissant tout ce que les choix des individus doivent à leur socialisation, mais revient ensuite à un style de théorisation des « coûts » et des « risques » religieux, qui semble ne pas tirer toutes les conséquences de ce qu'une prise au sérieux de la socialisation veut dire (voir aussi, pour une critique analogue ancrée dans les usages que les auteurs se réclamant de la TCR font de la notion de « marche religieuse », Bruce: 2006).

Jon Elster: l'émotion comme ressort de l'action

Les travaux de Jon Elster ne portent pas directement sur les sciences sociales du fait religieux, Mais celles-ci n'en constituent pas moins un champ de recherche original à partir duquel on peut chercher à évaluer la pertinence des propositions avancées par Jon Elster sur la rationalité en général. En effet, le travail de Jon Elster sur la théorie du choix rationnel et les limites de la rationalité est bien connu dans l'ensemble des sciences sociales (voir notamment Elster 1983, 1986), Certains aspects de ce travail ont d'ailleurs fait l'objet de critiques fort argumentées et pertinentes (voir notamment Sandven 1999a, 1999b).

Dans certains textes récents, Jon Elster a essayé d'identifier la place qu'il convenait de faire aux émotions dans « l'explication du comportement » (2003 : 173), en soutenant que les émotions constituaient en fait les ressorts de bien des actions humaines, et qu'elles pouvaient rendre compte de bien des actes qui posent des problèmes à la « théorie du choix rationnel classique » (2003 : 173). Une explication par l'émotion ne doit intervenir en effet, selon Jon Elster, que lorsque la TCR est mise en difficulté, Et les comportements dont peuvent rendre compte les émotions sont des comportements qui, ne relevant pas du champ d'application de la TCR, sont en ce sens « irrationnels » (2003 : 167-169). Dans les choix où il entre du calcul rationnel, il n'est ni nécessaire ni pertinent de faire appel à une explication par l'émotion. Lorsque le calcul rationnel tel que l'entendent les théoriciens du choix rationnel ne peut rendre compte d'un comportement, l'émotion est l'un des ressorts possibles vers lesquels l'analyste peut se tourner pour rendre compte du comportement envisagé (2003 : 167-173).

Il y a évidemment dans une telle façon d'envisager la question un raccourci et un problème. On ne peut en effet opposer raison et émotion (voir Damasio 1995, 2003; Turner et Stets 2005: 21-22). On peut réfléchir en étant joyeux, ou énervé, etc. Et il est plus réaliste de considérer que les états mentaux et les activités cognitives en général (comme l'exercice de la rationalité) ont fatalement une dimension émotionnelle, et que les états d'humeur, ces formes atténuées de l'émotion, sont consubstantiels à l'existence. L'exercice de la rationalité, quelle que soit la conception qu'on développe de celle-ci, ne saurait

être considérés comme excluant l'émotion, et inversement. Mais indépendamment de ce problème, la façon dont Jon Elster conçoit le ressort émotionnel de certains comportements posant des difficultés à la TCR ne va pas sans soulever quelques questions. En effet, si dans les premières pages de son dernier ouvrage consacré à la question (Elster 2003), il reconnaît que « les croyances et les perceptions » sont les deux « déclencheurs principaux » des émotions, puisque, pour partie, « la nature des émotions dépend de la croyance » (2003 : 12), il ne poursuit absolument pas dans la voie d'une théorie prenant en compte le fait que la socialisation et l'intériorisation des normes sociales sont au principe (ou, pour le dire autrement, constituent le ressort) du déclenchement de certaines émotions¹. Il s'interroge plutôt, de façon tout à fait légitime, sur les effets que les émotions peuvent, de leur côté, avoir sur les croyances et sur les comportements (2003 : 17-23) : l'amour ou la colère ne nous poussent-ils pas à penser et à agir de certaines façons ? Mais ici encore, Jon Elster se garde bien de toute réflexion sur les ancrages sociaux de la colère ou de l'amour, pour faire de l'émotion le véritable moteur (ou ressort) de l'action.

C'est toutefois quand il s'intéresse au rôle des émotions dans « le maintien des normes sociales » (2003 : 21, 168-169) que la réflexion de Jon Elster nous intéresse ici plus particulièrement. En effet, s'il reconnaît diverses formes de sanctions en cas de transgression de ces normes, il souligne tout particulièrement que ces normes sont « soutenues par l'internalisation de l'émotion de honte » (2003 : 22). Or, si on ne peut qu'acquiescer à l'idée que l'intériorisation des normes sociales passe par leur transformation en (plus ou moins grandes) « nécessités internes » (Bourdieu 1997 : 203) étroitement associées à des états émotionnels², on ne peut suivre Jon Elster quand il affirme dans

¹Jon Elster suppose des agents parfaitement socialisés (Elster, 2003 : 22) : les normes sont partagées par tous les membres d'un groupe social. Dans ses interprétations des situations qu'il soumet à l'examen, jamais Jon Elster n'évoque de possibles différences dans l'intériorisation des normes (sous l'effet de la concurrence avec d'autres normes intériorisées dans un autre monde social que fréquenterait aussi l'acteur, par exemple). La socialisation de tous les membres d'un groupe est traitée implicitement comme si elle était semblable pour tous.

²Pierre Bourdieu écrit par exemple : « la reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent II leur insu, parfois contre leur gré, II leur propre domination en acceptant tacitement, par anticipation, les limites imposées prend

la foulée qu' « une explication en termes de normes sociales est donc, indirectement, une explication en termes d'émotion » (Elster 2003 : 168-169).

En effet, tout se passe dans la partie conclusive de l'ouvrage comme si Jon Elster, qui semble vraiment soucieux de ne pas devoir faire appel à une notion comme celle de socialisation et à l'une ou l'autre forme de raisonnement dispositionnaliste, rompt la relation à double sens qu'il avait établie entre croyances et émotions pour ne plus reconnaître de statut causal qu'à l'émotion (et en particulier à l'émotion ressentie à l'occasion d'une transgression, puisque c'est le cas qui le préoccupe avant tout). L'association de la honte (ou de l'angoisse d'ailleurs) à la transgression au cours de la socialisation disparaît du tableau, ce qui permet à Jon Elster d'occulter entièrement le phénomène (de socialisation) au cours duquel les normes sociales sont intériorisées et leur transgression associée à des émotions désagréables : une explication par les normes sociales devient alors, en dernière analyse, une explication par l'émotion, et non par la socialisation³.

Je ne soutiens évidemment pas ici que toute explication par l'émotion est une explication par la socialisation, ce qui serait prendre le contrepied de la position de Jon Elster de façon caricaturale. Il est évident, par exemple, que nous sursautons parfois dans l'obscurité, et

souvent la forme de l'émotion corporelle (honte, timidité, anxiété, culpabilité) [...]. Elle se trahit dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras Verbal, la maladresse, le tremblement, autant de manières de se soumettre, rot-ce malgré soi et II son corps défendant, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver, parfois dans le conflit intérieur et le clivage du moi' .la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec la violence des censures inhérentes aux structures sociales » (Bourdieu 1997 : 203).

³Il faut aussi mentionner que Jon Elster ne néglige pas la question des difficultés et des incertitudes que les acteurs peuvent avoir à faire un choix. Il évoque cette problématique dans les termes de la « dissonance -cognitive » (2003; 171-173). Il évite toutefois soigneusement de rapporter ces moments d'incertitude à des tensions entre différentes dispositions à agir diversement intériorisées par l'acteur, ou entre dispositions à croire et dispositions à agir (voir Lahire 1998, 2002). Jon Elster préfère en effet se limiter à affirmer que lorsque de « bonnes raisons » d'agir concurrentes s'affrontent chez l'acteur, les tensions psychiques qui en résultent et les choix qui sont finalement posés gagnent souvent à être compris comme des effets de l'émotion. Mais ici non plus, Jon Elster ne pense pas utile d'amorcer la moindre réflexion sur la socialisation.

ce, d'une façon qu'on peut imaginer indépendante de la socialisation. Mais en situant finalement l'émotion uniquement du côté des causes et en occultant la socialisation qui fabrique, notamment, son association aux transgressions de normes sociales, Jon Elster finit par se contredire et par revenir sur l'imbrication des croyances et des états émotionnels qu'il annonçait vouloir étudier au début de son ouvrage. Il ne veut voir que l'émotion comme ressort de la norme sociale en occultant la socialisation et l'intériorisation de la norme comme ressort du déclenchement de l'émotion. Comme si les émotions fouissaient fatalement des explications causales qui n'auraient pas elles mêmes besoin d'être expliquées, et sur la genèse desquelles il n'y aurait rien à dire.

Or, pour revenir à l'articulation entre rationalité et fait religieux, dans quelle direction de telles analyses entraînent-elles ? Pour prendre un exemple tiré de l'ethnographie du Sud-Benin, Jon Elster finit par faire comme si la peur des enfants devant les masques des cultes initiatiques, ou la joie et le sentiment de fierté des initiés en leur présence, suffisaient à rendre compte du comportement des uns et des autres, occultant le fait que ces réactions émotionnelles sont fondamentalement ancrées dans des socialisations spécifiques : on inculque aux enfants la crainte des masques, et la fierté des initiés en leur présence est elle aussi, de façon évidente, ancrée dans leur socialisation au sein du culte. On ne peut faire comme si les émotions étaient des explications suffisantes des actions et des choix dont la « théorie du choix rationnel classique » ne peut rendre compte.

La rationalité aujourd'hui

On l'a vu, la conception de la rationalité que proposent les versions de la théorie du choix rationnel évoquées ci-dessus ne semble pas vraiment satisfaisante. En particulier il est manifestement réducteur et contreproductif de ne désigner comme rationnels que les comportements qui semblent se situer dans une logique d'optimisation subjective. Et les « préférences » des acteurs ne forment pas nécessairement un système cohérent de propositions clairement hiérarchisées. L'ambivalence, le doute, et la souffrance psychique qui peuvent les accompagner, reçoivent peu d'attention dans les TCR. Il

semble en fait plus fécond d'envisager, à la suite de John Searle, la rationalité comme renvoyant à la délibération avec soi-même (Searle 2001), mais aussi comme une forme de pensée s'exerçant à distance de l'action⁴.

Je voudrais partir immédiatement d'un exemple tirée de l'ethnographie des cultes « traditionnels » du Sud-Benin pour illustrer et, je l'espère, éclairer, ce que je veux entendre par là. En effet, dans la très grande majorité des cultes des vodun, c'est-à-dire des divinités, qu'on retrouve sur le territoire de l'ancien royaume du Danhome (lequel occupait, jusqu'à la colonisation, toute la partie centrale de l'actuel Bénin méridional, de la côte jusque cent cinquante ou deux cents kilomètres à l'intérieur des terres), ces vodun peuvent être consultés, au moment idoine du rituel, par le jet de quartiers de noix de cola sur le sol, quartiers de noix de cola dont on guette la façon dont ils retombent pour interpréter la réponse de la divinité. Dans la mesure où l'observation répétée du comportement et le questionnement explicite permettent d'avoir accès aux états mentaux d'autrui, on peut affirmer que toutes les personnes engagées dans les cultes de ces divinités considèrent que c'est la volonté de la divinité qu'on consulte qui se donne à voir dans la façon dont retombent les quartiers de noix de cola. Jamais, au cours d'une cérémonie adressée à un vodun, je n'ai entendu de commentaire suggérant qu'un regard recourant à la notion de probabilité était posé sur le phénomène.

Pour me faire une meilleure idée du caractère « allant de soi » de la perspective selon laquelle les vodun répondent à travers la position des quartiers de cola, j'ai parfois essayé, avec de proches informateurs investis dans ces cultes, d'introduire un regard probabiliste sur le phénomène (en suggérant par exemple, au détour d'une conversation, « à force de lancer et de relancer les colas, elles vont bien finir par retomber dans une position favorable, c'est normal », au demandant « est-ce que tu ne penses pas que si ça refuse [les colas retombent dans une position défavorable], et qu'on continue à lancer sans poser d'autre question, ça va finir par accepter? »). Mais mes interlocuteurs ne voyaient pas les choses de la même façon ; « si les ancêtres ne veulent pas, personne ne peut forcer les colas à bien

⁴Sur la théorie de la rationalité de John Searle, on peut aussi consulter les commentaires critiques d'Alex Viskovatoff (2003).

retomber », me dit un jour l'un de mes proches informateurs à propos des jets de colas qui ponctuent le culte des ancêtres, Un autre suggéra que si on lance les colas « sans intention », « tous les signes peuvent sortir », mais que « si tu mets une intention dedans, ça va dire quelque chose ».

Bien sûr, il est fréquent, au cours des cérémonies, que les colas retombent d'abord dans une position défavorable, et qu'on les relance alors une deuxième et même une troisième fois, voire davantage, sans (se) demander la raison de la position défavorable initiale. Mais c'est la une démarche qui a ses limites. En effet, il est légitime de relancer les colas après un, voire deux refus de la divinité interrogée, pour voir si celle-ci s'en tient bel et bien à cette réponse. Mais continuer à solliciter une position favorable des colas après une série de refus relevé de l'entêtement, Comme me le dirent différents informateurs, opérer de la sorte revient en quelque sorte à chercher à forcer la main du vodun consulte, De l'avis de tous, celui-ci va, dans un tel cas de figure, finir par ignorer la question et donner une réponse favorable en apparence, pour punir ceux qui consultent avec tant d'insistance sans chercher à connaître les raisons de la position défavorable initiale. Et pour reprendre les termes d'un ami vodunnon (c'est-à-dire prêtre d'un vodun) a Abomey (qui s'exprimait en langue fon) ;« si tu ne cherches pas [à comprendre les raisons d'un refus répète] et que tu demandes 'tu acceptes ? tu acceptes ? tu acceptes ?', tu l'as force à accepter». Or, « si tu insistes, que ça accepte et que la personne [au nom de laquelle le spécialiste rituel lance les colas] ne voit pas de bonnes choses [dans sa vie], tu n'as pas fait un bon travail ».

La façon dont retombent les quartiers de cola au cours des cérémonies n'est manifestement pas problématisée, dans ce monde social et religieux, en termes de probabilités statistiques. Elle est bien plutôt comprise d'emblée, « pratiquement », comme un signe à interpréter, dans un système où le hasard n'a pas sa place (voir Noret 2007). Chacun peut d'ailleurs raconter un cas où les colas ont obstinément refusé de retomber dans une position favorable jusqu'à ce que, en posant par leur intermédiaire de nouvelles questions aux ancêtres, on identifie le problème que ceux-ci voulaient voir résolu. Prendre en compte cette compréhension immédiate de la position des colas s'exerce toujours sur fond de dispositions pratiques à penser et à

agir. C'est soutenir que la rationalité existe toujours dans un cadre de référence implicite, sur fond d'un « arrière-plan », c'est-à-dire, dans un ensemble de « capacités non intentionnelles, ou pré-intentionnelles qui permettent aux états intentionnels de fonctionner » (Searle 1998 : 169).

Mais reconnaître cette « présence du passé au présent », pour reprendre une formule de Pierre Bourdieu (1997 : 251), n'implique certainement pas de refuser toute réflexivité aux acteurs. On le voit, les personnes citées ci-dessus élaborent et argumentent de différentes façons à partir de la même reconnaissance « pratique » de la position des choses comme signe. À mon sens, c'est précisément lorsqu'on sollicite de tels commentaires, de telles argumentations, et qu'on sort ainsi des habitudes de pensée les plus ordinaires, qu'on entre dans le domaine de l'exercice de la rationalité. Pour reprendre une formule de Raymond Boudon (1993, cité par Stark 1999 : 266), c'est lorsque la situation demande de chercher « les bonnes raisons » des façons de penser routinières qui, au quotidien, ou dans le cours de l'action, sont mobilisées de façon automatique et non problématique, qu'on se rapproche à mon sens du « noyau dur » de l'exercice d'une rationalité. La conception de la rationalité que je défends ici ne se confond pas cependant avec la « rationalité subjective » qu'évoque Raymond Boudon (1993, cité par Stark 1999 : 266), laquelle s'applique uniformément à toutes les actions que les acteurs sont capables de rationaliser en leur trouvant de « bonnes raisons ». En effet, si l'on peut reconnaître que toute justification discursive d'une action renvoie de façon minimale à l'exercice d'une forme de raison, il faut aussi faire remarquer que toute opération de ce type ne relève pas de la même façon, au même degré, de la rationalité. Une rationalisation *a posteriori* d'une réaction de colère, par exemple, ne saurait se confondre avec la formation progressive d'une opinion politique, ni avec l'élaboration d'un plan d'étude avant une session d'examens. Je pense que la rationalité, dans sa version délibérative que je soutiens ici, intervient en particulier dans la confrontation des perspectives, dans la rencontre des points de vue, ou face à un éventail de possibilités entre lesquelles il s'agit de choisir. Et on peut d'ailleurs considérer, à mon sens, que la dimension délibérative sur laquelle insiste John Searle (2001) est la racine commune des deux formes de rationalité que Max

Weber identifiait avec le couple *Zweck Rationalität* (rationalité en finalité) et *Wert Rationalität* (rationalité en valeur).

Considérer que la rationalité renvoie à l'exercice de la réflexion que les acteurs amorcent quand, pour telle ou telle raison, leurs habitudes de pensée ordinaires sont confrontées à l'habituel ou à l'inédit. C'est aussi pointer le fait que la rationalité entretient des relations relativement étroites avec les hésitations, avec l'incertitude, et donc avec les menaces qui pèsent périodiquement sur la « sécurité ontologique » (Giddens 2005 [1984]) ordinaire dans laquelle évoluent les acteurs. Or, je pense que le fait religieux, dans la mesure où il a la prétention ou l'ambition de dire quelque chose de « réalités » (au sens constructiviste de Berger et Luckmann 1986 [1966]) non empiriques, se trouve être un lieu d'exercice important de la rationalité. Nulle part en effet les croyances religieuses ne sont seulement la foi du charbonnier. Elles sont aussi, bien souvent, des interprétations du monde et de l'existence face auxquelles les acteurs ordinaires reconnaissent une part d'ignorance, laissant la porte ouverte à l'interprétation. C'est en ce sens que Dan Sperber (1982) qualifie les énoncés religieux de « semi-proportionnels ».

Ainsi, si l'immense majorité de la population du Bénin méridional croit en l'existence de Dieu et d'une forme de survie des défunts, ce point de départ implicite, qui va largement de soi pour bien des acteurs sociaux, est aussi le point de départ des débats, de controverses, mais aussi de délibérations avec soi-même, où le doute de l'incertitude ont leur place. Par exemple, on dit aussi couramment, dans la même région, à celui qui parle avec trop d'assurance de l'au-delà, que « personne n'est jamais allé là-bas [dans l'au-delà] pour revenir et dire comment c'était ». Ou on lui demande : « tu as été au ciel ? » Ou encore, on dit que, « ici, on est dans l'obscurité » : on veut dire par là qu'il y a des choses qu'on ne comprend pas, dans lesquelles on sent bien l'action des esprits, mais sans comprendre précisément comment les choses se passent. Interrogés sur l'objet de leur croire, bien des acteurs, dans le milieu des pratiquants des cultes « traditionnels » en particulier (dont il est plus spécifiquement question ici) disent en substance « je ne sais pas mais c'est ça », reconnaissant d'abord les limites de leur savoir pour soutenir ensuite que tel, tel et tel phénomènes montrent bien cependant

quel'action des esprits (dont l'existence fait partie des prémisses implicites de leur réflexion) dans le monde est bien réelle.

La société du Bénin méridional toute fois est aujourd'hui incontestablement différenciée. Et les clercs des Églises chrétiennes ainsi que les spécialistes religieux musulmans font savoir depuis longtemps, et de plus en plus ouvertement, leurs doutes sur telle, telle et telle « croyances » des cultes « traditionnels ». Et ce ne sont pas seulement les artifices des cultes et sociétés initiatiques qui sont visés (lesquels furent d'ailleurs également sérieusement visés par l'État marxiste-léniniste dans la deuxième partie des années 1970 en particulier, dans la lutte alors menée contre « les superstitions » et « la féodalité traditionnelle »). Une pratique comme la consultation des ancêtres et des vodun par les noix de cola l'est tout autant. On ne peut donc pas considérer que cette pratique est, dans le Bénin méridional contemporain, « naturalisée » au même titre que la croyance en Dieu, laquelle est partagée par la quasi-totalité de la population : la croyance dans la possibilité de consulter ancêtres et vodun par le jet de noix de colas ne bénéficie pas de la même unanimité.

L'observation directe des cérémonies en l'honneur des ancêtres ne permet pas facilement de s'apercevoir de ce fait, et j'ai peut-être laissé entendre ailleurs (voir Noret 2007) que la croyance dans le fait que les quartiers de cola jetés pour consulter les vodun exprimaient fatalement la volonté de ceux-ci allait de soi dans l'ensemble de la société du Bénin méridional. Il est plus précis et plus juste d'affirmer que cette conception des choses va de soi, ou n'est pas fort problématique, pour les pratiquants convaincus des cultes « traditionnels » ainsi que pour les chrétiens et les musulmans qui continuent à s'y investir régulièrement. Dans d'autres milieux, on fait plus facilement état de ses doutes, et on n'a pas nécessairement d'idée très arrêtée sur la possibilité de communiquer par ce biais avec les entités spirituelles invoquées dans les cultes « traditionnels ». C'est là en tout cas ce que semble bien montrer la phase préliminaire d'une enquête commencée il y a quelques mois, à la fin de l'année 2006⁵.

⁵Je tiens à remercier ici Raoul Tchiakpe et Charlemagne Tomavo, qui ont gentiment mis à ma disposition leurs incontestables compétences et leur expérience d'enquêteurs pour administrer la dizaine de questionnaires de cette première phase de l'enquête, avant tout destinée au test du questionnaire mais qui a cependant déjà livré

En effet, une très large majorité de la dizaine de personnes interrogées A Cotonou à cette occasion, pour la plupart des catholiques occasionnels ou pratiquants (des deux sexes), considéraient que tous les êtres humains seraient d'accord pour admettre que « Dieu a créé le monde ». Ou encore, l'ensemble des répondants se déclaraient aussi sûrs de la création du monde par Dieu que du fait que « une pièce de monnaie qu'on lâche retombe toujours sur la terre » et du fait que « un vêtement trempé dans l'eau ressort mouillé », ainsi que d'autres phénomènes de leur expérience quotidienne, même si beaucoup de questionnaires laissaient par ailleurs apparaître des différences entre la façon d'adhérer aux deux types de proposition⁶.

Le fait qu'on pouvait lire la volonté des ancêtres et des vodun à travers la position des noix de colas jetées à terre au moment idoine des cérémonies ne faisait pas toutefois l'objet de la même unanimité, sans être disqualifiées pour autant. Rares cependant étaient ceux qui affirmaient être absolument sûrs que « les colas avec lesquelles on consulte un vodun expriment la volonté du vodun », même si personne parmi la dizaine de répondants ne s'est vraiment déclaré en désaccord avec la proposition. Il s'agissait plutôt d'une chose que la majorité des répondants, qui n'entretenaient pas de rapports étroits avec les cultes « traditionnels », étaient prêts à admettre, et admettaient, parce qu'ils avaient appris que c'était comme ça que les choses se passaient. Ainsi, sans faire de l'homme un être indécis en permanence, il faut pouvoir faire une place aux doutes passagers dont sont émaillées les habitudes de pensée que nous mettons le plus souvent en œuvre de façon « naturelle », et à la réflexivité dont peuvent faire preuve les agents sociaux. Il y a en effet dans toute expérience du monde des moments d'incertitude, d'inattendu, d'inhabituel, face auxquels les hommes,

certains résultats intéressants. On est évidemment bien conscient ici du caractère absolument non représentatif des répondants, et ce n'est pas à leur représentativité qu'on s'intéresse ici mais aux logiques de classement des quelques acteurs interrogés que le questionnaire a permis de mettre en évidence.

⁶Les questionnaires ont bien évidemment, dans leur très grande majorité, etc.! administrés dans la langue maternelle des répondants, Il s'agit en langue fon. Les trois énoncés du questionnaire mentionnés ci-dessus étaient ainsi traduits par « *Mawu we do gbe* », « *Akwe e jo do do jobon me O, e non je ko me jenne* », et « *Avo de e nyonlon do sin me O, e non Ionia* », Je remercie Raoul Tchiakpe pour la traduction de ce questionnaire.

partout, exercent des formes de délibération avec eux-mêmes, dont j'ai suggère ici, en m'inspirant de John Searle (2001), qu'ils étaient au cœur de la question de la rationalité.

Deux brèves remarques pour finir. Tout d'abord, souligner les rapports que la rationalité entretient avec le doute, et ici en l'occurrence avec le doute religieux, c'est se donner les moyens de questionner plus ou moins directement la notion de naturalisation. Qu'est-ce qui, de leurs croyances religieuses, apparaît en fin de compte comme pleinement « naturel » aux acteurs ? Il semble à cet égard important de penser ensemble, à la suite de Dan Sperber (1982), modalité d'acquisition d'un savoir et modalité d'adhésion à celui-ci. Certes, une telle réflexion n'est pas complètement absente chez Peter Berger et Thomas Luckmann, qui évoquent des différences entre savoirs selon que ceux-ci possèdent ou non des « applications pratiques immédiates » (Berger et Luckmann 1986 : 163-164), mais les auteurs de la construction sociale de la réalité s'interrogent finalement assez peu sur l'importance du fait que nos savoirs peuvent être de différents types et provenir plus ou moins directement d'une expérience sensorielle du monde⁷. Or, s'il est vrai qu'on n'acquiert pas le savoir du caractère brillant du feu de la même façon qu'on acquiert celui de l'existence des sorciers ou de Dieu, on n'adhère pas non plus de la même façon aux

⁷Sur ce point, la réflexion de Dan Sperber et la distinction qu'il propose finalement entre « croyances factuelles » et « croyances représentationnelles » - selon laquelle « dans le cas d'une croyance factuelle, le sujet a seulement conscience d'un fait (ou de ce qu'il prend pour un fait), tandis que, dans le cas d'une croyance représentationnelle, le sujet a conscience d'accepter une certaine représentation » (Sperber 1982 : 74) - pointe justement l'hétérogénéité de l'ensemble des choses qu'on rassemble parfois sous le termes de croyances, de représentations ou encore de savoirs. Il faut cependant souligner aussi que la complexité des circuits de validation de certaines représentations largement partagées dans un groupe social (lorsque des représentations sont entretenues et reproduites quotidiennement dans les interactions ordinaires de l'ensemble d'un groupe social, par exemple) peut finir par invisibiliser l'origine sociale de certains savoirs, permettant une très large « naturalisation » de ceux-ci. Ou, dans les termes de Pierre Bourdieu, évoquant la question de la légitimité culturelle : « les circuits de consécration sont d'autant plus puissants qu'ils sont plus longs, plus complexes et plus caches, aux yeux même de ceux qui en participent et en bénéficient, (...) Plus le cycle de consécration est compliqué, plus il est invisible, plus la structure en est méconnaissable, plus l'effet de croyance est grand » (Bourdieu 1986 : 206). C'est la précisément ce qui fait que l'expérience sensorielle du monde est elle-même susceptible d'être déjà informée par des « croyances ».

deux. Ainsi, la notion de naturalisation ne va pas de soi lorsqu'on pense ensemble mode d'acquisition du et mode d'adhésion au savoir. Ce qui n'empêche pas par ailleurs que, comme l'a souligné A. Schutz, notre vie quotidienne soit aussi caractérisée la plupart du temps par la mise en suspens (ou époque) du doute que nous éprouvons parfois sur certaines composantes du « stock de connaissances » à partir duquel nous abordons le monde courant (Schutz 1987 ; voir aussi Javeau 2003 : 38-39). Ce n'est pas non plus parce qu'on ne fait pas l'expérience de l'action de Dieu comme celle de la chute des corps qu'on doute fatalement de son existence, ni qu'on s'interroge en permanence sur les modalités de son action.

Enfin, si la valeur d'un concept est d'abord liée à la façon dont on le met en œuvre dans un contexte donné, et ne saurait être décrétée une fois pour toute, les concepts peuvent parfois aussi sembler usés par la diversité des usages et des connotations qu'ils accumulent au fur et à mesure qu'ils servent des causes intellectuelles aussi diverses qu'inégales. Ainsi du *mana*, devenu avec le temps un véritable « signifiant flottant », pour reprendre la formule Lévi-straussienne (Lévi-Strauss 1999 [1950]), ou encore du totémisme (Lévi-Strauss 1996 [1962]). De la même façon, on peut mettre en doute le fait que la notion de « rationalité » rende encore de très grands services aux sciences sociales. Le sens d'un terme peut certes toujours être précisé. Mais il y a peut-être aussi aujourd'hui des termes plus définis et moins chargés d'un pouvoir de disqualification que celui de « rationalité ». On peut ainsi évoquer par exemple des actions planifiées, intéressées, mûrement réfléchies, cohérentes avec des valeurs ou une finalité, délibérées, susceptibles de faire l'objet d'une justification (c'est-à-dire d'une rationalisation) par leur auteur, etc. Et de tels termes prêtent probablement moins à confusion que n'est susceptible de le faire d'emblée un usage peu défini de la notion de rationalité. Nul ne décide toutefois de l'avenir des concepts, et on peut parier que la rationalité a encore de beaux jours devant elle. Un usage paresseux (ou peu défini) de la notion semble toutefois d'autant moins approprié aujourd'hui qu'est évidente la violence symbolique dont le concept est porteur : ce qui échappe au domaine des faits auxquels il peut s'appliquer se trouve en effet trop facilement disqualifié par l'opposition implicite du terme à celui d'irrationalité et ipso facto par la

connotation négative de celle-ci dans la pensée « indigène » de l'Occident contemporain.

Bibliographie

- Berger, Peter et Thomas Luckmann, 1986 [1966]. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Meridiens-Klincksieck.
- Boudon, Raymond, 1993. « Toward a Synthetic Theory of Rationality », *International Studies in the Philosophy of Science* 7, pp. 5-19.
- Boudon, Raymond, 2003. « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? », *Sociologie et Sociétés* XXXIV (1), pp. 9-34.
- Bourdieu, Pierre, 1986. « Haute couture et haute culture », in P. Bourdieu, *Questions clé sociologie*, pp. 196-206. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bruce, Steve, 2006. « Les limites du 'marche religieux' », *Social Compass* 53 (1), pp. 33-48.
- C. Grignon et P.-M. Menger (dir.), *Le modelé et le récit*, pp. 215-282. Paris: Editions de la MSH.
- Cambridge University Press.
- Damasio, Antonio R., 1995 [1994]. *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- Damasio, Antonio R., 2003. *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob.
- Durkheim, Emile, 1994 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Elster, Jon, 1983. *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge et Paris : Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Elster, Jon, 1986. *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris : Minuit.
- Elster, Jon, 2003. *Proverbes, maximes, émotions*. Paris: PUF.
- Giddens, Anthony, 2005 [1984]. *La constitution de la société*. Paris: PUF.
- Javeau, Claude, 2003. *Sociologie de la vie quotidienne*. Paris: PUF,
- Lahire, Bernard, 1998. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.

- Lahire, Bernard, 2002. *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan.
- Lévi-Strauss, Claude, 1996 [1962]. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF,
- Lévi-Strauss, Claude, 1999 [1950]. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. IX-LII. Paris: PUF.
- London, Frédéric, 2006. « Le don tel qu'il est, et non tel que l'on voudrait qu'il rut », *Revue du MAUSS Semestrielle* 27, pp. 105-126.
- Noret et P. Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, pp. 285-309. Paris: Editions Publibook Université.
- Noret, Joël, 2007. « En finir avec les croyances ? Croire aux ancêtres au Sud-Benin », en 1.
- Passeron, Jean-Claude, 2001. « Formalisation, rationalité et histoire », in 1.- Y. Grenier,
- Sandven, Tore, 1999a. « Autonomy, Adaptation, and Rationality. A Critical Discussion of Jon Elster's Concept of 'Sour Grapes'. Part I », *Philosophy of the Social Sciences* 29 (I), pp.3-31.
- Sandven, Tore, 1999b. « Autonomy, Adaptation, and Rationality. A Critical Discussion of Jon Elster's Concept of 'Sour Grapes'. Part II », *Philosophy of the Social Sciences* 29 (2), pp. 173-205.
- Schutz, Alfred, 1987. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- Searle, John, 2001. *Rationality in action*. Cambridge et Londres : The MIT Press.
- Shweder, Richard A., 1991. *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge et Londres : Harvard University Press.
- Sperber, Dan, 1982. « Les croyances apparemment irrationnelles », in D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, pp, 49-85. Paris: Hermann.
- Stark, Rodney, 1999. « Micro Foundations of Religion: A Revised Theory », *Sociological Theory* 17 (3), pp. 264-289.
- Turner, Jonathan H. et Jan E. Stets, 2005. *The Sociology of Emotions*. Cambridge:
- Viskovatoff, Alex, 2003. « Searle, Rationality, and Social Reality », *American Journal of Economics and Sociology* 62 (I), pp. 7-44.

«Faiseurs De Pluie»: Les Precipitations Artificielles Selon Les Methodes «Traditionnelles» Et Selon La Technologie Moderne

Abel Afouda

Université d'Abomey-Calavi, Cotonou

Introduction

Dans *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, publiée sous la direction de P.J. Hountondji (1994), Gbenoukpo B. Dah-Lokonon souligne fortement le caractère ésotérique du sujet qui nous préoccupe (Dah-Lokonon 1994, pp 77-96). Je lui ai alors répondu en présentant le point de vue de l'hydrologue (Afouda 1994, pp 97-105). Je remercie les organisateurs du présent colloque de me donner l'occasion de revenir sur le sujet de manière plus étendue.

Pour beaucoup d'intellectuels africains, le savoir traditionnel est l'antithèse de la rationalité moderne (Elungu 1987, Etounga Manguelle 1991). Cette vision nous semble se fonder sur l'idée selon laquelle la rationalité moderne est le résultat d'une entreprise éminemment cumulative qu'est la science et que ses raisonnements font appel à des techniques mathématiques élaborées. Le fait que les méthodes mathématiques permettent mieux que toute autre la synthèse des divers aspects du réel a ainsi des conséquences importantes quant aux manières dont il est légitime de s'imaginer ce réel.

Mais de nos jours, la crise des fondements des connaissances scientifiques conduit à se poser des questions sur le savoir qualifié de moderne. La notion du réel lui-même est entrée en crise, sa substance propre s'est désagrégée dans les équations de la physique quantique. L'atome de Démocrite a cessé d'être la brique élémentaire de l'Univers et la particule élémentaire est devenue une notion frontière entre le concevable et l'inconcevable : (les quarks constituant les neutrons et les protons qui forment le noyau de l'atome ne peuvent pas être vus et isolés). L'incertain fondamental est désormais d'après le principe

d'incertitude de Heisenberg, tapi derrière toutes les certitudes locales. Ni la vérification empirique, ni la vérification logique ne sont plus suffisants pour établir un fondement de la connaissance.

La démarche pertinente dans ce contexte lorsqu'on s'interroge sur le statut du savoir traditionnel est, comme le recommande Descartes, "de se défaire une fois dans sa vie de toutes les opinions que l'on a reçues et de reconstituer de nouveau et dès le fondement, tous les systèmes de ses connaissances". Voilà pourquoi, malgré la profusion des preuves sur le caractère ésotérique du sujet que nous abordons, il me paraît nécessaire de reprendre la confrontation des idées sur les méthodes traditionnelles de gestion de l'atmosphère dans un cadre multidisciplinaire ou faiseurs de pluies, sociologues, philosophes, géographes et scientifiques de diverses spécialités feraient part de leurs expériences.

Pour faciliter ces échanges d'idées, nous nous sommes efforcé d'éviter l'usage des formules mathématiques, Cependant pour la clarté de la présentation, il nous a paru utile de dire quelques mots sur la dynamique de l'atmosphère, le mécanisme de déclenchement des précipitations et son exploitation industrielle avant de parler de la pratique des faiseurs de pluie traditionnels. Nous donnerons pour finir notre point de vue sur le statut du savoir traditionnel.

Bref aperçu sur la dynamique de l'atmosphère

Il existe de nos jours, une littérature abondante sur la dynamique de l'atmosphère. La présentation qui suit est inspirée de G. Remanieras (1965) et privilégie le point de vue de l'hydrologue. L'atmosphère est alors présentée à la fois comme :

Un énorme réservoir de vapeur d'eau comportant ici et là au gré des conditions météorologiques, des zones où cette dernière se résout en micro-gouttelettes d'eau liquide ou en infimes particules de glace formant brouillards et nuages. un vaste système de transport et de répartition de l'eau atmosphérique au-dessus des terres et des océans par le jeu d'un réseau complexe et fluctuant de courants aériens, réguliers et fortuits un grand collecteur de chaleur, absorbant sélectivement une partie de la radiation solaire directe (faible longueur

d'onde), et une plus large fraction du rayonnement calorifique indirect (grande longueur d'onde) émis par la terre chauffée par le soleil,

Du point de vue météorologique, on distingue 4 couches définies à partir de leur température et de la direction de leur gradient de température : la troposphère correspondant aux douze premiers kilomètres: 80% de tous les gaz. Elle est plus chaude en bas et se refroidit de 5 à 60C par km d'altitude ; la stratosphère qui fait fonction avec la troposphère au niveau de la tropopause, La stratosphère se réchauffe lorsqu'on progresse en altitude, elle est riche en O_3 et est d'environ 38 km. la mésosphère est froide et d'environ (-90°C) et fait fonction avec la stratosphère au niveau de la stratopause ; la thermosphère est par contre très chaude (environ 1000C) mais les molécules de gaz sont si dispersées que cette chaleur n'est pas sensible.

Les dimensions horizontales de l'atmosphère sont extrêmement grandes par rapport aux dimensions verticales, en conséquence les variations des grandeurs physiques sont relativement rapides dans le sens vertical et très lent dans le sens horizontal ; les grands courants aériens sont presque horizontaux ; en raison de la faible épaisseur de l'atmosphère météorologique, le relief terrestre influence notablement la répartition des températures et des précipitations.

La loi fondamentale de la physique de l'atmosphère est constituée par les principes de conservation dont on connaît aujourd'hui les correspondances avec les symétries fondamentales : conservation de l'énergie correspondant à la symétrie de translation dans le temps conservation de la quantité de mouvements correspondant à la symétrie de la translation dans l'espace conservation du moment angulaire correspondant à l'homogénéité de l'espace.

La traduction de ces principes sous forme d'équations reliant la température, l'humidité, la pression, et la vitesse dans un milieu en évolution fournit les instruments mathématiques de base pour l'étude du temps qu'il fait et du climat qui en résulte. Ces instruments mathématiques sont connus sous les noms de »Modèles de Circulation Générale de l'atmosphère « et de »Modèle climatiques «.

De manière simplifiée, la circulation générale de l'atmosphère est caractérisée par: l'ascension constante des masses d'air chaud et humide dans les zones équatoriale et tropicale grâce à une alimentation assurée par des vents au sol appelés "vents alizes" le retour de ces

masses vers le sol après un parcours à haute altitude par le jeu des vents “contre alizes” la zone tempérée (40 - 60°) est occupée sur toute la hauteur de l’atmosphère par un large courant aérien ou circulent les “Westerlies” qui font le tour de la Terre en 24 jours environ. de chacune des rives de courant aérien, à savoir le front polaire au Nord et le front tropical au Sud, surgissent périodiquement des courants traversiers, formes d’irruption d’air chaud ou froid. les surfaces de discontinuité entre ces divers courants d’origine et de prospérité différentes forment des fronts et sont la source de nombreuses perturbations (anticyclones et dépressions à évolution rapides) qui commandent les changements de temps. l’origine de beaucoup de perturbations réside dans les surfaces de discontinuité (fronts) existants au contact des masses d’air de sources différentes : variations brusques dans l’espace et dans le temps des températures, des pressions, de l’humidité, de la direction des vents.

Ce sont ces discontinuités qui sont montrées dans les cartes météorologiques. Ces fronts sont la trace au sol de la surface de contact entre deux régions de l’atmosphère, différant notablement par leur température, leur humidité, leur pression, et plus encore par la variation de ces paramètres avec l’altitude.

Au niveau de l’Afrique, nous sommes surtout concernés par le Front Intertropical (FIT) qui est la trace au sol des alizés venant du Sud (anticyclone de S Helene) et des vents chauds et secs venant du Nord-Est.

Mécanisme de formation des précipitations

a) Structure et stabilité des nuages

La présentation qui suit ne constitue pas le résultat d’une recherche, elle fait partie du commun des choses que l’on enseigne dans les universités et les écoles d’ingénieurs spécialises.

Schématiquement, on peut dire qu’un nuage est forme de gouttelettes d’eau dont le diamètre moyen est compris entre 1 et 3 centièmes de millimètres (10 à 30 μ), dont la vitesse de chute est de l’ordre de un centimètre par second (1 cm/s), en air calme et qui sont espacées de 1 mm environ les unes des autres. Il y a donc environ 1000 gouttelettes par centimètre cube (dm^3). La masse d’eau ainsi condensée

est variable suivant le type de nuage, mais se tient le plus souvent entre 0,5 et 1 gramme par mètre cube (m^3).

Les gouttes de pluie sont considérablement plus grosses que les gouttelettes de condensation qui forment les nuages. Leur diamètre moyen est en général compris entre 0,5 et 2 mm (la densité spatiale est comprise entre 0,1 et 1 goutte par décimètre cube (dm^3) ; leur volume est donc un million de fois celui des éléments de l'aérosol constituant le nuage. Cet aérosol présente le plus souvent une bonne stabilité, grâce à la turbulence atmosphérique qui suffit à maintenir en suspension les fines vésicules d'eau (et éventuellement les minuscules cristaux de glace) qui le forment.

Pour qu'il y ait précipitation, il faut que le volume de chaque vésicule augmente de un million de fois afin que son poids devienne supérieur à la poussée à laquelle elle est soumise du fait du courant d'air turbulent et parfois ascendant qui l'environne.

b) Déclenchement des précipitations

Deux mécanismes sont possibles pour réaliser cet énorme accroissement : ou bien une multitude de petites vésicules s'agglomèrent entre elles pour former progressivement de grosses gouttelettes par un processus de coalescence; ou bien certaines particules privilégiées grossissent par condensation sur leur surface de la vapeur d'eau provenant directement de l'air environnant ou indirectement des gouttes voisines en cours d'évaporation.

Processus de coalescence directe

Le grossissement des gouttes nécessaires à la formation de la pluie a été tout d'abord expliqué par la fusion de plusieurs gouttes en une seule sous l'effet de chocs répétés qui ont été attribués successivement :

- 1- à l'attraction électromagnétique des gouttelettes de nuages chargées électriquement
- 2- aux effets d'induction provoqués pour le déplacement des gouttes dans le champ magnétique terrestre :
- 3- à l'attraction hydrodynamique entre deux gouttes rapprochées et en mouvement relatif par rapport à l'air environnant ;

4- à la micro turbulence qui engendrerait des collisions analogues à celle qu'implique la théorie cinétique des gaz ;

5- Au balayage de fines gouttelettes par de grosses gouttes tombant à travers les nuages.

Mais toutes ces causes se sont révélées d'efficacité trop faible pour expliquer la rapidité relative de l'énorme grossissement qui transforme les vésicules de condensation des nuages en gouttes de pluies. Toutefois, leur action s'accroît généralement lorsque le diamètre des gouttelettes augmente. De ce fait, on estime que ces causes interviennent dans la phase finale de déclenchement des précipitations. On estime que les processus de coalescence par balayage jouent un rôle prépondérant lorsque le diamètre de la goutte dépasse 0,5 mm.

Processus de grossissement par condensation de vapeur d'eau

Pour que ce mécanisme puisse intervenir, il faut que certaines gouttelettes de nuages aient une tension de vapeur inférieure à celle qui existe dans l'atmosphère du nuage ou que celle-ci soit saturée. Cette situation est réalisée dans les trois cas suivants :

1- Lorsque le nuage contient à la fois des gouttelettes d'eau surfondue et des cristaux de glace. Ce mécanisme explique la majeure partie des pluies en zone tempérée et froide (c'est le principe de la paroi froide).

2- Lorsqu'il existe des différences de température entre gouttelettes voisines dans le nuage. On explique ainsi, par la vaporisation des gouttes chaudes au profit d'une minorité de gouttes froides, la genèse de pluies en milieu tropical (l'action d'une turbulence intense est nécessaire)

3- Lorsque le nuage contient une proportion convenable de gouttes formées d'une solution saline telle que celles engendrées par la condensation de la vapeur d'eau atmosphérique sur des germes hygroscopique telles que celles du chlorure de sodium (NaCl). Ces gouttes salées ont en effet une tension de vapeur inférieure à celle formée par l'eau douce.

c) Entretien des précipitations

Les mécanismes présentés supra expliquent le déclenchement des précipitations dans les nuages mais ils n'impliquent pas que celles-ci atteignent le sol. Parfois elles sont totalement évaporées à la traversée des couches d'air chaud sous-jacentes. Un nuage ne contient jamais plus de 2 à 3 grammes d'eau liquide par m³ (généralement 0,5 à 1 g/m³). Pour qu'il pleuve notablement, il faut à la fois :

un état physique convenable de nuages qui doit comporter le plus souvent la présence simultanée et dans des proportions convenables de gouttes d'eau surfondues et de cristaux de glace (pour les régions froides) et dans les régions chaudes, une turbulence suffisamment intense, juxtaposant des gouttelettes à températures très différentes ou encore l'existence de gouttelettes salées ;

un mouvement général de l'air humide présentant une courbure ascendante suffisante pouvant être à l'origine du renouvellement de masse nuageuse.

Exploitation rationnelle du mécanisme de formation des précipitations

Les méthodes de déclenchement artificiel des précipitations découlent des connaissances acquises sur le mécanisme de la pluie naturelle et en particulier la mise en lumière du rôle joué dans le déclenchement de celle-ci par de minuscules cristaux de glace existant en ce moment dans les nuages sous forme de très fines gouttelettes d'eau surfondue.

Les premiers essais de stimulation de la pluie ont été tentés en Hollande dès 1931 mais ce sont les recherches effectuées en 1946 dans les laboratoires de la General Electric Co (GEC), par Langmuir et Schaffer qui assurèrent le brillant démarrage de cette technique. Ces savants ont montré que si l'on introduit dans une chambre froide remplie d'un brouillard de fines gouttelettes d'eau surfondue, quelques particules de neige carbonique, on produit la précipitation très rapidement de petits cristaux de glace qui ne sont que le résultat de la congélation (par rupture de la surfusion) de fines gouttelettes d'eau du brouillard. En utilisant ce même phénomène dans la nature, les chercheurs de la GEC ont montré en 1947 qu'il était possible de provoquer des chutes

de neige en disséminant par avion, de petits grains de glace carbonique dans un nuage forme de gouttelettes surfondues.

Parallèlement à ces essais, Schaffer obtient a la chambre froide au laboratoire la précipitation des cristaux de glace à partir d'un aérosol analogue à celui qui forme les nuages, en utilisant comme germe, non plus de la glace carbonique mais diverses substances normalement contenues dans l'atmosphère (sable, poussière, sel, spores, etc.) ou sélectionnées en raison de leur système de cristallisation voisin de celui de la glace. Les conclusions de ces expériences peuvent être résumées schématiquement comme suit: s'il n'existe aucun germe dans la chambre froide, la température critique à laquelle un aérosol d'eau surfondue se transforme entièrement et dans tous les cas en cristaux de glace est de $-30^{\circ}4 \pm 0,5^{\circ}\text{C}$ les divers types de sables, de poussière etc., provoquent la précipitation de cristaux de glace entre -20 et -30°C . l'iodure d'argent dans l'une des variétés allotropiques cristallise dans le même système que la glace et présente la précieuse particularité de provoquer la nucléation à partir de -4°C .

Ce phénomène, mis en lumière par B. Vonnegut est très important pour les applications pratiques car la sublimation de l'iodure d'argent (AgI) par des précèdes simples permet de produire 1015 particules par gramme d'AgI, chacune des particules constituant un excellent noyau pour la formation d'un cristal de glace. Il est possible, de ce fait, d'inséminer à peu de frais des masses nuageuses de volume considérable.

Parallèlement, les recherches se sont Poursuivies dans d'autres pays. Ainsi les années 1950 ont vu une prolifération d'activités de pluies provoquées au Canada pour favoriser l'exploitation forestière et la production d'énergie hydroélectrique.

Les scientifiques chinois ont commencé à faire des recherches sur les pluies provoquées des 1958 en utilisant l'iodure d'argent et de la neige carbonique. Entre 1995 et 2003, plus de 20 milliards de m^3 d'eau de pluie auraient été produits par ce procédé.

En Australie, des expériences menées en Tasmanie sur plusieurs dizaines d'années auraient permis d'augmenter de 20 à 30% la chute des pluies.

En Afrique les expériences de pluie provoquées ont commencé dans des années 1970, suites aux années de sévère sécheresse que le

continent a connues. Si le Maroc est l'un des premiers pays à expérimenter cette pratique au début des années 1980, avec le programme « Al Ghait », le programme « SAAGA » au Burkina Faso à partir de 1997, le programme « Bawaan » au Sénégal s'inscrivent dans la continuité de « Al Ghait » dans la mesure où ces programmes bénéficient du savoir-faire acquis par le Maroc.

De même, le Mali a entrepris le programme de pluie provoquée depuis 2005 pour atténuer les déficits pluviométriques et leurs conséquences sur la production agricole et l'hydroélectricité du pays. Les autres pays du CILSS (Comité Inter-Etats de Lutte contre la Sécheresse du Sahel) ont exprimé leur intérêt pour cette technique. Par ailleurs le 7ème sommet de la Communauté des Etats Sahélo-Sahariens (CEN-SAD) qui s'est tenu en juin 2005 à Ouagadougou (Burkina Faso) avait également décidé la vulgarisation de la technique des pluies provoquées pour permettre aux pays membres de faire face au phénomène récurrent de la sécheresse.

L'Organisation Météorologique Mondiale admet de nos jours que l'homme peut, en perturbant légèrement la microphysique de l'atmosphère, infléchir sensiblement l'évolution naturelle des processus. Elle indique toutefois que l'efficacité de la perturbation apportée par l'homme est difficile à évaluer avec précision d'abord parce qu'il n'est pas capable de prévoir avec précision les précipitations que quel tel ou tel système atmosphérique va générer, ensuite en raison de la variabilité naturelle du climat.

En 2004, l'OMM a recensé plus de 100 projets de modification artificielle du temps mis en œuvre dans des dizaines de pays en particulier dans les régions arides et semi-arides. Cela va de la dissipation des brouillards à l'augmentation des précipitations (pluie, neige) en passant par la suppression de la grêle.

Méthodes pratiques d'ensemencement des nuages

Le développement des techniques d'ensemencement des nuages dans certains pays d'Afrique est couplé avec le développement des programmes de bassin de rétention. Il est en fait intégré dans les politiques d'adaptation au changement climatique. En conséquence, il doit s'accompagner d'une politique de communication et d'explication

en vue d'une adhésion des populations et d'une bonne compréhension par les décideurs, de la portée de ces programmes. La mise au point de nouveaux équipements aéroportés de mesures de paramètres microphysiques par radar, satellite, radiomètre à l'hyperfréquence, pluviomètre automatique, etc....permet aujourd'hui, de mieux déterminer la mesure dans laquelle la nucléation de la glace ou la nucléation hygroscopique peut être attribuée à l'ensemencement.

Plusieurs méthodes pratiques d'ensemencement des nuages sont utilisées :

a) Cas des nuages surfondus

Une première méthode consiste à disséminer dans le nuage, des particules très froides qui créeront des noyaux de cristallisation en solidifiant les fines gouttelettes voisines. Ces particules très froides seront le plus souvent constituées par l'anhydride carbonique solide qui se sublime à la pression ordinaire à -80°C . C'est la substance qui a été le plus souvent utilisée au début des essais de pluies artificielles car elle est fabriquée industriellement et son emploi est assez commode pour les inséminations à partir d'un avion.

Une seconde méthode consiste à disséminer dans le nuage surfondu, une substance dont le réseau cristallin est très voisin de celui de l'eau. Dans ce cas, les particules de cette substance servent de noyaux de condensation solide et la vapeur d'eau atmosphérique se dépose à leur surface sous forme de glace. Plusieurs corps pourraient jouer ce rôle, mais c'est l'iodure d'argent (AgI) qui est très souvent utilisé dans la pratique.

Dans le cas des nuages chauds (c'est-à-dire à température positive), on utilise (par avion ou par fusée ou même à partir des sols), soit des chlorures de sodium soigneusement desséchés et très finement moulus, soit de l'eau douce ou salée dispersée en minuscules gouttelettes.

b) Ensemencement des nuages par l'iodure d'argent

Les générateurs de germes d'iodure d'argent

L'iodure d'argent (AgI) se présente sous la forme d'une poudre jaunâtre de densité voisine de 4,00 (poids moléculaire : 304,7). Afin de réaliser la dimension et le type de germes le plus favorable à la

nucléation, le sel doit être vaporisé à haute température (optimum 1300°C) et les vapeurs obtenues brusquement refroidies. Divers procédés sont utilisés en pratique à cet effet:

- 1- Injection d'une solution à 2% d'AgI dans l'acétone, dans une flamme d'hydrogène ou de butane à la température de 820° environ
- 2- Combustion sous très faible épaisseur dans un foyer soufflé de coke métallurgique imprègne à 2,3 ou 5% d'AgI ; on atteint la température optimum de 1300°C.
- 3- Combustion à l'air libre, dans un panier en grillage métallurgique ou dans un foyer de forge de campagne de charbon de bois imprègne à 2% d'AgI.
- 4- Fusion du sel et surchauffe des vapeurs par four électrique spécial "trempe" des vapeurs par un courant d'air froid.

Conduite de l'opération

Les générateurs de "fumée" d'iodure AgI sont installés au sol et les innombrables germes (10^{14} germes par gramme d'AgI) ainsi émis sont transportés dans les nuages par des courants ascendants naturels et la diffusion turbulente qui existe toujours dans l'atmosphère dans les conditions météorologiques requises pour qu'une action sur le déclenchement des précipitations puisse être envisagée. Les générateurs d'AgI sont disposés de telle sorte que, compte tenu des divers facteurs météorologiques (vitesse du vent, altitude des isothermes 0, -5, -10°C, etc. ...), on provoque la précipitation des nuages précisément sur la cible (c'est-à-dire le bassin versant) choisi.

Les germes d'AgI émis au sol ayant atteint la zone visée, on peut schématiser de la façon suivante leur action sur un épais système nuageux. Divisons la hauteur de nuages en trois zones.

1- Dans la zone inférieure, entre les isothermes 0 et - 4°C (3000 à 3500m environ) le nuage n'est pas influencé par l'AgI qui n'agit qu'en dessous de - 4°C.

2- Dans la zone médiane, entre les isothermes - 4 et -17°C, (3500 - 5000m), les germes d'AgI provoquent la nucléation. Dans cette zone, les noyaux galactogènes naturels (poussière, spores, etc.) sont encore inactifs.

3- Dans la zone supérieure, entre les isothermes - 17 et - 40°C (5000 - 8000m), les noyaux galactogènes naturels deviennent actifs et concourent avec les germes d'AgI, à assurer la nucléation.

Au-delà de l'isotherme - 40°C, les germes d'AgI ne paraissent être d'aucune utilité, puisque à cette température, les cristaux de glace se forment spontanément dans l'air saturé.

L'expérience du Brésil

Une nouvelle technique, basée sur la coalescence directe des gouttelettes a été mise en œuvre au Brésil. Elle consiste à déclencher artificiellement le choc des gouttelettes contenues dans le nuage et à obtenir le grossissement des gouttelettes par coalescence directe. Grâce à un avion équipé de pulvérisateurs d'eau rotatifs projetant des microgouttelettes à très grande vitesse dans le nuage, les ingénieurs brésiliens déclenchent une cascade de choc aboutissant à la pluie en une dizaine de minute après l'opération. Cette technique a permis d'alimenter le complexe de Sao Paulo au Brésil. La part de la pluie provoquée au cours des années 2003-2004 a été estimée à 31 % et l'inventeur de la méthode Takeshi Imai a reçu la médaille d'or au Symposium International de l'eau à Cannes en 2005.

L'efficacité de la méthode est optimale pour des nuages chauds comportant environ 2 grammes d'eau par mètre cube. L'un des avantages de la méthode est qu'elle n'utilise pas de produit chimique. L'ensemencement se fait avec de l'eau pure. Il consiste à semer des gouttes de taille contrôlée (2 à 6mm). Par un processus de collusion en chaîne, chaque goutte collectrice va ensuite grossir de 100 à 250 fois en rassemblant par collision, environ 10 millions de gouttelettes prisonnières de la masse nuageuse. Alourdies, elles se transforment en précipitation. Un litre d'eau semée produit six milliards environ de gouttes ; l'avion semé 120 milliards de gouttes par minutes. Un quart d'heure de vol suffit pour obtenir l'effet escompté.

Le projet « Geshem » en Israël

Les Israéliens ont mis au point un projet baptisé "the Geshem Project" ("Geshem" signifie pluie en hébreux) et qui consiste à étaler une grande surface noire qui absorbe l'énergie solaire sur plusieurs kilomètres carrés. L'énergie absorbée est ensuite réémise, ce qui

augmente la température de l'atmosphère. L'air chaud entraîne, s'élève jusqu'à 300m environ de hauteur où il se condense pour former un nuage et produire de la pluie. Pour être efficace, le précède requiert une grande surface: 9km² pour apporter la pluie sur une région de 40 à 100km². Mais la couverture noire étalée peut être roulée et déplacée à volonté.

Contrôle des résultats des opérations de pluie artificielle

Si les résultats de la stimulation des pluies artificielles sont facilement vérifiables au laboratoire, le contrôle objectif et précis du supplément de précipitation obtenu par l'insémination de nuages sur de larges zones et au cours de longues périodes est très complexe en raison de la grande variabilité intrinsèque des pluies dans le temps et dans l'espace (l'analyse des données pluviométriques fait appel à la technique statistique). Diverses méthodes de contrôle, basées sur des tests statistiques assez compliqués, ont été étudiées et expérimentées.

Selon les propos du Directeur de la Météorologie du Sénégal rapportés dans la parution du vendredi 15 avril 2005 du journal le «Soleil », les bonnes précipitations enregistrées grâce au projet « Bawaan » (qui signifie « pluie abondante » en langue Wolof), ont permis le remplissage précoce des bassins de rétention et permet d'envisager au-delà de la phase expérimentale, d'une durée de cinq ans, une extension de la zone cible à travers un programme sous-régional qui va inclure la Mauritanie, le Mali et la Gambie. De même le Mali indique que l'évaluation de l'impact du programme de pluie provoquée a montrée au cours de la dernière campagne une augmentation de 18% de la pluviométrie par rapport à la normale dans la zone concernée, cette augmentation atteignant 50 à 60% par endroit.

L'expérience « SAAGA » au Burkina Faso est reconduite depuis 2004 sur la base de l'évaluation positive des résultats obtenus.

Pratique des faiseurs de pluies traditionnels

Le caractère fortement ésotérique de la pratique traditionnelle a été souligné par Dah-Lokonon dans l'ouvrage cité (Hountondji 1994 : p. 77 - 96). Deux précédés à base de pierres ont été identifiés : la pierre dite aklan-kpen, de couleur blanche et bleue, qui proviendrait des

entrailles du singe rouge ; la pierre dite tunvi-kpen que l'on trouverait dans les étangs,

La première aurait la propriété miraculeuse de provoquer la pluie pour une ou plusieurs journées, suivant que c'est la partie bleue ou blanche qui touche le sol. La seconde aurait une vertu similaire dès qu'elle est orientée vers le ciel.

Dans la mesure où aucun rapprochement n'est fait entre ces pierres et les propriétés physico-chimiques de l'atmosphère et qu'aucune information ne permet de le faire, il semble légitime de s'interroger sur la nature de ce genre de récit dans le cadre de nos interrogations actuelles. La « répétabilité » des phénomènes décrits par le récit n'étant pas assurée, ces phénomènes résistent à la conceptualisation et aux catégories de la pensée rationnelle. Ce récit pourrait toutefois être rapproché du mythe ou de la magie, mais le mythe aussi propose un discours, celui de la compréhension subjective d'un esprit qui adhère au monde et le ressent de l'intérieur, Le mythe exerce une fonction communautaire en remplissant les interrogations humaines par des messages ou des êtres animés se retrouvent présents dans les choses inanimées et l'être humain lui-même se considère de la même nature que les objets inanimés. Le récit présenté par Dah-Lokonon ne semble pas non plus entrer dans cette catégorie, Par contre, il semble couvrir un vaste champ où les actions à distance sur les forces naturelles seraient possibles et où la métamorphose d'un organe spécifique du singe rouge en pierre de couleur blanche et bleue est possible. Le mécanisme semble fonctionner selon "un principe du désir" et non suivant un "principe de réalité" auquel obéissent les pratiques empirico-techniques que l'on cherche à déceler dans la pratique traditionnelle des faiseurs de pluies. Pour ces raisons, il nous semble nécessaire de rechercher ailleurs les pratiques traditionnelles qui pourraient être analysées et rapprochées de pratiques scientifiques.

Nous avons, dans l'ouvrage cité (pp. 97-105), présenté la démarche empirique du faiseur de pluie auprès duquel nous avons été introduit à Gadomey par un collègue qui travaillait à la Direction de l'hydraulique en 1978 (Bernadin Viou, dont je salue ici la mémoire), Le dispositif expérimental qui nous a été présenté consistait en un grand feu de bois au-dessus duquel était posée une jarre remplie d'un liquide bleu. La présence à proximité du feu, d'une boîte vide de poudre bleue bien

connue des ménagères laisse aisément deviner l'origine de la coloration du liquide. Cette coloration bleue pourrait être aussi obtenue à partir des feuilles de l'indigotier. La présence d'une quantité importante de sel de cuisine (NaCl) et de diverses variétés d'herbes et de feuilles vertes, dont je ne connaissais ni les noms scientifiques, ni les noms en langues locales me donna la conviction qu'il eut fallu une équipe pluridisciplinaire pour appréhender correctement le problème.

L'expérience proprement dite commence lorsque l'eau colorée se mit à bouillir. Le faiseur de pluie se mit alors à prononcer des incantations en prenant une poignée de sel et un échantillon de chaque variété d'herbes et de feuilles vertes et introduisit le tout dans le feu, provoquant une épaisse fumée qui monta vers le ciel. Il répéta ce geste plusieurs fois...

Bien qu'il n'y eut pas de pluie sur le site de l'expérience, une telle opération est conceptualisable en termes scientifiques. Le mélange de fumée et de vapeur d'eau pourrait contenir des substances qui servent à déclencher la pluie. En effet, la fumée provoquée contient de fines particules de carbone et d'autres substances chimiques telles que le NaCl pouvant servir de noyau de condensation à la vapeur d'eau. Les gouttelettes ainsi formées seraient de salinité différente de celle des nuages bas présents ce jour-là au-dessus du site de l'expérimentation. En outre, le dispositif expérimental semble favorable à une turbulence locale nécessaire à l'alimentation des nuages en humidité, L'expérimentation à laquelle nous avons assisté était donc en tous points une version rudimentaire et empirique des expériences modernes pour les régions chaudes (ou la température des nuages bas est positive). Le principe de déclenchement des précipitations artificielles est aujourd'hui connu partout dans le monde.

Point de vue sur le statut du savoir traditionnel

Nous avons délibérément laissé de côté un aspect de l'expérimentation : le rôle des incantations. On peut se demander si celles-ci constituent l'expression d'un principe vital concentrant un pouvoir secret par lequel l'expérimentateur s'unifie à l'expérience.

La science moderne est bâtie sur l'idée que la seule maîtrise de l'élémentaire suffit pour comprendre la nature. Pendant longtemps,

l'atome de Démocrite a symbolisé ce niveau élémentaire. Le XXe siècle est allé au-delà, Aujourd'hui, on sait qu'au-delà de l'atome, il y a le noyau (neutron, proton, eux-mêmes formes de quarks). On sait que tous ces, éléments sont organisés sous forme de matière par quatre forces fondamentales (électromagnétique, gravitationnel, nucléaire faible, nucléaire forte). Mais la science moderne est aujourd'hui dans l'impasse. Ses tentatives d'unifier toutes ces connaissances en une théorie ultime, un ensemble de règles dont toute vérité pourrait découler, pose des problèmes et constitue la préoccupation majeure en ce début du XXIe siècle. Cela semble indiquer que' la nature n'est pas uniquement régie par une règle fondamentale microscopique, mais aussi par de puissants principes généraux d'organisation ou l'être humain peut trouver une place en tant que système organise. Le monde naturel apparaîtrait de ce fait comme une hiérarchie de relations interdépendantes que le discours scientifique n'est pas-susceptible de décrire en totalité. Cela suggère l'existence possible de lois de la nature émergentes dont on pourrait rendre compte sans nécessairement connaître les constituants élémentaires.

Mais concevoir notre compréhension de la nature comme une construction mathématique ou comme une synthèse empirique a des implications radicalement différentes. Le premier point de vue fait de la nature l'objet et de nous le maître, alors que le second privilégie l'harmonie entre la nature et l'homme. Au plus profond, cet enjeu concerne donc l'idée que l'on se fait de la place de l'homme dans la Nature. Notre espoir, quant à nous, est que ce colloque contribue à rapprocher les deux conceptions en dégageant clairement dans quelle mesure chacune d'elles pourrait fonctionner comme inspiratrice de la technologie moderne et comme un outil intellectuel pour comprendre ce qui existe.

Conclusion

Depuis 1938, l'homme sait provoquer artificiellement la pluie en ensemençant les nuages avec de la neige carbonique et de l'iodure d'argent. Les ingénieurs brésiliens ont réussi à faire pleuvoir en utilisant de l'eau pure. La glace carbonique a été l'agent d'ensemencement le plus couramment employé avec les dispositifs aéroportés. Elle entraîne

une condensation soudaine de la vapeur d'eau en cristaux de glace à très basse température. L'iodure d'argent cristallise sous une forme très voisine de celle de la glace et peut ainsi entraîner la congélation des gouttelettes en surfusion dans le nuage, tandis que la technique brésilienne provoque des collisions en chaîne de gouttelettes contenues dans le nuage. Comment fonctionnent les pierres «aklan-kpen » et « tunvi-kpen » ? Quel mécanisme physique induit par ces pierres transformerait les fines gouttelettes qui composent les nuages en gouttes de pluie ?

L'adhésion massive des pays africains au programme de pluies provoquées montre que la tradition peut s'enrichir des avancées de la science. Savoir que les gouttelettes qui composent le nuage doivent grossir un million de fois pour se transformer en goutte de pluie donne une tout autre dimension à nos interrogations sur l'efficacité des pratiques rapportées par Dah-Lokono. Le rapport entre la recherche de l'intelligibilité du monde menée par la science et le désir légitime de protéger les valeurs traditionnelles des « non-initiés » doit maintenant être revu. Quand bien même le discours scientifique ne serait pas susceptible de rendre compte de la totalité des choses qui existent, la valeur de la science, nous semble-t-il, réside dans sa méthode qui conduit à dire toujours mieux le « comment des choses », souvent au prix d'une révision douloureuse de ses acquis antérieurs. Les savoirs endogènes ne devraient pas, à notre avis, rester confinés dans une sorte d'immobilisme stérilisant. Une réévaluation des pratiques et des croyances s'impose pour faire un dosage réfléchi entre notre identité particulière à laquelle il ne serait pas question de renoncer et une identité générique d'appartenance à l'humanité tout entière.

On suggèrera donc pour conclure, et au-delà de la pratique des faiseurs de pluie, que le savoir traditionnel africain ramené la connaissance de l'individuel à celle du tout dans lequel il s'inscrit. Le mode de production actuel du savoir africain en tant qu'approche holistique du monde a un rôle à tenir dans l'édification de l'universel.

Références bibliographiques

- Afouda, A. (1994) : « Les ‘faiseurs de pluie’ : point de vue de l’hydrologue », In Hountondji, P. J. (1994): *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Paris: Karthala, Série des livres du CODESRIA
- Dah-Lokonon, G. B. (1994) : « Les ‘faiseurs de pluie’ : mythe et savoir dans les précèdes traditionnels de gestion de l’atmosphère », In Hountondji, P. J. (1994): *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Paris: Karthala, Série des livres du CODESRIA
- Hountondji, P. J. (1994), (Sous la direction de) : *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Paris: Karthala, Série des livres du CODESRIA
- Elungu, Pene Elungu Alphonse (1987), *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris: l’Harmattan
- Etounga-Manguelle, D. (1991). *L’Afrique a-t-elle besoin d’un programme d’ajustement culturel?* Paris: Nouvelles du Sud
- Remanieras, G. (1965): *Hydralogie de l’Ingenteur*. Paris: Eyrolles.

Le Sang Dans Les Pratiques Traditionnelles: Note Sur Quelques Comportements A Risque

Willy Bongo-Pasi Moke Sangol
Université de Kinshasa¹

Acronymes utilisés dans ce texte

VIH	: Virus d'Immunodéficience Humaine
SIDA	: Syndrome Immuno Déficitaire Acquis
CCC	: Communication pour le Changement de Comportement
IEC	: Information, Éducation et Communication
IST	: Infection Sexuellement Transmissible
MST	: Maladie Sexuellement Transmissible
OMS	: Organisation Mondiale de la Sante
PVV	: Personne Vivant avec le Virus
SRAJ	: Sante de la Reproduction des Adolescents et des Jeunes
MSF	: Médecins Sans Frontières

Introduction

Considéré au départ comme une maladie de civilisation, le VIH/SIDA apparait aujourd'hui comme un problème de santé publique qui interpelle aussi bien les spécialistes des sciences biomédicales que ceux des sciences sociales et humaines.

Une représentation spécifique du VIH/SIDA est liée à la conception de l'homme, à la croyance à la sorcellerie, aux nosologies

¹Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines et Directeur National du Projet Sante de la reproduction des Adolescents et des Jeunes et Prévention du VIH/SIDA et des Infections Sexuellement transmissibles à l'Université de Kinshasa (SRAJ-UNIKIN).

traditionnelles, aux rapports sociaux de sexe, d'âge et de statut social propre à chaque groupe ethnique. En même temps, il y a des pratiques sociales en rapport avec le VIH/SIDA qui sont l'expression des conduites universelles que l'on retrouve partout.

Le rôle des sciences sociales face au VIH/SIDA devrait consister d'abord à comprendre ce qui détermine dans chaque société les conduites réelles à l'égard de cette pandémie, et ensuite à identifier les facteurs nouveaux de transformation sociale sur lesquels on pourrait agir pour faire passer les messages de prévention contre le VIH/SIDA ou de prise en charge des Personnes Vivant avec le VIH/SIDA (PVV). toutes les recherches sur le VIH/SIDA établissent que cette pandémie progresse chaque jour davantage. Selon l'OMS, on estime la prévalence du VIH/SIDA dans le monde à près de 17 millions de personnes dont 11,2 millions vivent en Afrique sub-saharienne.

Lorsqu'on compare l'évolution de cette pandémie dans les différentes régions du monde, on constate qu'il y a une stabilisation du VIH/SIDA, voire sa régression dans certains pays d'Europe, d'Amérique et du Sud Est asiatique, alors que dans les pays subsahariens, on assiste à une expansion étonnante en dépit des mesures de prévention mises en œuvre par les différents programmes.

Cette expansion du VIH/SIDA en Afrique serait due, entre autres à l'inefficacité des mesures de prévention préconisées, à cause notamment de la persistance de certaines croyances et pratiques ethno-culturelles à risque².

En effet, les moyens de prévention préconises habituellement ne semblent pas rencontrer une adhésion massive au niveau de la population quel que soit le niveau d'études des personnes considérées, pour diverses raisons culturelles. Malgré le niveau de connaissance souvent élevé sur le VIH/ SIDA, on constate à travers la littérature, le changement de comportement souhaité face au VIH/SIDA n'est pas très perceptible³.

²Cf. les excellentes études de Hellên JACKSON, SIDA Afrique, un continent en crise, 1994 et de LAPIKA DIMOMFU, et al. Etude ethno-culturelle sur le SIDA au Zaïre, 1997.

³La description de ces pratiques à risque abonde dans les études citées dans ce travail. A titre d'illustration, nous nous permettons de présenter quelques récits seulement. Ces pratiques sont plus ou moins fréquentes dans tous les pays africains subsahariens. Nous n'osons pas mettre en vedette un pays par rapport aux autres.

C'est pourquoi, si l'on veut mettre en œuvre une politique efficace de prévention contre le VIH/SIDA en Afrique, il faudrait d'abord identifier les différentes pratiques ethno-culturelles encore en vigueur dans chaque groupe ethnique et qui sont susceptibles de favoriser la transmission du VIH/SIDA⁴. En même temps, il faudrait aussi relever, dans chaque groupe ethnique, les pratiques socio-culturelles qui peuvent favoriser la lutte contre le VIH/SIDA. Ceci permet de définir des actions concrètes d'IEC et de CCC concertées et adaptées à chaque contexte ethno-culturel⁵.

La transmission du VIH/SIDA

Le VIH/SIDA est une Infection Sexuellement Transmise (IST) aboutissant à une Maladie sexuellement transmissible (MST). Il est également transmis par contact direct de sang, comme par exemple à travers des aiguilles et instruments souillés et contaminés ou par une transfusion de sang contaminé. Il se transmet aussi de la mère au bébé, Bien que les rapports sexuels entre hommes et femmes soient responsables de plus de 70 % de toutes les infections par le VIH/SIDA dans le monde, la contamination par le sang infecté reste très importante.

⁴Lapika Dimomfu signale, dans son enquête déjà citée, les études suivantes considérées comme complémentaires à son travail. Il s'agit notamment des travaux suivants :

- KAMBAMBA SOLA AMI, Les voies cachées de la distribution du SIDA chez certaines tribus du Zaïre, Conférence sur le SIDA, Kampala, 1995.

- LAPIKA DIMOMFU, Enquête sur les facteurs socio-culturels susceptibles de favoriser la transmission du SIDA au Zaïre, OMS, 1992.

- PAGESSY H. et SUBERVIE A., SIDA et modifications des comportements sexuels : le cas des réclusions de longue durée chez les Mongo du Sud Zaïre, Rapport final de contrat ANRS, 1992.

- Pieter REMS et Karl NAWAJ (MSF), Jeunesse, SIDA et sexualité. La perception et le comportement sexuel des adolescents dans quatre provinces zaïroises, MSF, 1996.

- Coutumes, traditions et transmission du SIDA, Module de formation, Lubumbashi, 1995.

⁵Lire à ce propos, les nombreuses pages consacrées aux pratiques culturelles nocives dans Hellén JACKSON déjà citée, ici plus spécialement l'article relatif 'à la culture et à la religion, pp. 176-186.

Le VIH vit et se reproduit dans certaines cellules du sang humain. Pour causer l'infection, le virus doit passer du sang d'une personne à celui d'une autre, directement ou à travers d'autres fluides organiques tels que le sperme ou les fluides vaginaux. Comme il a une membrane externe lipidique, le virus meurt rapidement s'il devient sec. Si les fluides organiques contiennent une petite quantité de virus, alors les autres personnes sont peu susceptibles d'être infectées au contact de ces fluides.

On trouve des quantités importantes de VIH dans le sang, le sperme et les fluides vaginaux, et de petites quantités dans la salive, l'urine, le vomi et les autres fluides qui peuvent contenir des traces dans le sang. Le lait maternel peut contenir une quantité suffisante de virus pour transmettre l'infection à un bébé, bien que l'allaitement ne soit pas le mode de transmission de l'infection pour la majorité des bébés. On a trouvé des traces de VIH dans d'autres sécrétions du corps telles que les larmes mais les quantités sont tellement faibles qu'elles ne peuvent pas passer l'infection aux autres. On peut établir le tableau suivant :

Existence du virus dans les substances et fluides organiques⁶

Risque élevé : sang, sperme, fluides vaginaux/cervicaux, lait maternel

Faible risque : salive, urine, matières fécales, vomi, fluides internes⁷,

Risque possible: sueur,

Aucun risque : Peau saine, Cheveux, ongles, Respiration, Toux, Larme, Eternuements.

Ainsi, seuls le sang, le sperme et les fluides vaginaux et cervicaux ainsi que le lait maternel dans le cas des bébés, contiennent assez de virus pour poser un risque mesurable à la santé des autres.

Le VIH ne se transmet pas facilement dans les situations sociales normales. Il peut cependant se transmettre directement du sang d'une personne à celui d'une autre.

⁶(cf. Hellén JACKSON, op, cit. p. 105, adaptation par nous) :

⁷Fluide cérébro-spinal ; fluide autour des articulations; fluide amniotique (fluide autour du fœtus) ; fluide pleural (fluide autour des poumons).

Puisque le VIH/SIDA vit et se reproduit dans les cellules du sang, tout contact sanguin avec une personne séropositive est risqué. Il peut se transmettre (gros ou faible risque) par:

Une transmission de sang ou de produits sanguins non testés ;

Le partage de seringues sur différents malades ;

Une piqûre d'aiguille utilisée sur un malade séropositif ;

Un contact de peau blessée avec une plaie ouverte ou du sang;

Un ciel éclabousse avec du sang infecté ;

Le partage de brosses à dents, de lames de rasoir ou d'autres instruments qui pourraient avoir des traces de sang.

Le sang dans les pratiques traditionnelles

On pourrait distinguer trois catégories de pratiques traditionnelles, rituelles ou profanes, impliquant du sang: la première et la dernière pratiques énumérées ci-dessous sont relatives au début et à la fin de la vie, tandis que les six pratiques intermédiaires jalonnent le cours de l'existence.

Accouchement et naissance

Chez plusieurs peuples africains, la venue au monde d'un enfant se réalise grâce aux services des accoucheuses recrutées parmi les femmes âgées ayant franchi l'âge de la ménopause. La parturiente accouche par terre, sur un lit ou sur une natte en raphia.

Lorsque la parturiente gésine ou que l'enfant vagit, l'accoucheuse introduit sa main nue dans l'organe reproducteur de la femme, fait sortir l'enfant, le tire ou le reçoit avec ses mains nues. Elle le dépose par terre, sur le lit ou sur la natte. Lorsque c'est seulement la matrice qui vagit, elle utilise des feuilles des plantes médicinales pour la retourner avec ses mains nues.

Elle coupe ou ligote ensuite le cordon ombilical avec une espèce de -couteau traditionnel, ou un morceau de bambou très tranchant ou une liane (paille) tranchante qui pourra servir à plusieurs occasions et même être utilisée en série. Parfois ces instruments sont chauffés au feu avant usage **et** conservés, enduits d'huile, dans un étui pour éviter la rouille ou sur la toiture de la maison ou sur le haut du foyer.

Actuellement, les accoucheuses traditionnelles utilisent de plus en plus une lame de rasoir neuve. Si l'enfant ne présente aucun signe de vie, l'accoucheuse lui suce les narines, les oreilles, l'anus jusqu'à ce qu'il crie.

En cas d'hémorragie non maîtrisée, on recourt aux services d'un (e) ; «nganga» ou d'un tradi-praticien, qui peut être un homme ou une femme. Il (elle) soigne la parturiente avec des plantes médicinales. Il (elle) introduit, avec ses mains nues, les feuilles médicinales dans les voies génitales de la parturiente, Souvent il (elle) la renverse et la garde dans cette position jusqu'à ce que s'arrête l'hémorragie,

A la naissance, on observe la langue de l'enfant. S'il y a un « fil » ou un « tissu » en dessous qui risque de gêner plus tard le mécanisme de la parole, un spécialiste le lui coupe avec ses doigts nus.

Tous les déchets sanguins, le placenta et le cordon ombilical sont souvent manipulés sans précaution particulière, selon un rite bien précis pour leur destruction ou conservation.

La circoncision

Avant, pendant ou un peu après l'adolescence, l'enfant ou le jeune Africain est conduit au travers des rites de circoncision et d'initiation vers la vie adulte⁸. La circoncision protège l'homme de certaines IST. Elle devient une pratique à risque lorsqu'elle se pratique dans de mauvaises conditions⁹.

La circoncision est une petite chirurgie pratiquée par des spécialistes (hommes .ou femmes). Ils utilisent un instrument spécial, un couteau ou coutelas traditionnel très tranchant. Ce couteau servira à couper en série plusieurs prépuces des jeunes gens. Enduit d'huile, ce couteau sera conserve dans un étui spécial pour éviter la rouille.

En cas d'hémorragie, on recourt à certains rites et à des plantes médicinales pour l'arrêter. Il arrive qu'un circoncis meure des suites d'hémorragie ou d'infection.

Au cours de cette cérémonie, plusieurs autres pratiques sont de mise. Elles entraînent la présence du sang ou l'utilisation d'un même instrument souillé de sang. Il s'agit notamment de la coupe des

⁸Selon HALPERIN et al., « Les chercheurs ... ont trouvé que les hommes hétérosexuels non circoncis ont entre 2 et 8 fois plus de chance d'être infectés », p.l.

⁹ Cfr Hellen JACKSON, *Sida Afrique, Continent en crise*, pp.135-136.

cheveux, des blessures volontaires, des traumatismes, etc. Ces pratiques cérémonielles ressemblent au rite d'initiation que l'on remarque actuellement à l'inscription des étudiants dans nos universités ou à l'incorporation des recrues dans l'armée, rite appelé « bleussaille(s) », « mue ». Ce sont des sortes de bizutage opère sur les jeunes et les nouveaux étudiants (les bizuts ou bleus) ou sur les nouvelles recrues par les anciens, les « vieux loups » ou les « poils »¹⁰. Plusieurs bavures sont possibles (utilisation en série d'un même instrument, blessures...) comportant de grands risques de contamination.

L'excision

Plusieurs tribus en Afrique connaissent l'excision. Il s'agit de l'ablation du clitoris à l'aide d'un coutelet spécial, une sorte de bistouri plusieurs fois utilise, occasionnant parfois une importante hémorragie ou des infections. La femme généralement, parfois l'homme qui pratique cette chirurgie le fait avec des mains nues et sans protection.

Il existe aussi un autre rituel au cours duquel la mère prend soin de l'appareil génital de sa fillette, Chaque fois qu'elle a terminé sa toilette, elle l'essuie, chauffe son pouce et presse le vagin. Si l'orifice n'est pas normal ou s'il est bouche, elle provoque une déchirure à l'aide d'une paille tranchante ou un morceau de roseau tranchant.

L'initiation sexuelle

Certaines matrones pratiquent sur les petites ou les jeunes filles l'étirement ou l'allongement du clitoris, des petites ou des grandes lèvres avec les mains, induites de produits spéciaux, causant ainsi des traumatismes et des saignements du sexe, Pour les soins relatifs aux menstrues, surtout les premières, les filles s'en remettent soit aux aînées, soit à des matrones qui parfois entrent en contact avec le sang épanché.

¹⁰Un ouvrage collectif récent, sous la direction de la R. Sœur Josée NGALULA (2006), signale de telles pratiques à haut risque : « *Il y a enfin des types de tortures qui comportent soit le viol avec des objets tranchants soit l'administration des substances nuisibles pour la santé. Par exemple, les Cliniques universitaires de Kinshasa reçoivent régulièrement des étudiantes qui sont « punies » par leurs collègues à travers le rituel d'introduction, dans leur vagin d'objets classiques : crayons, stylos à bille, etc.* »

Le mariage

La virginité est une valeur dans plusieurs sociétés africaines. Pour vérifier cet état, les tantes ou le mari doivent constater et vérifier les traces de sang au cours de la nuit des noces suite à la rupture de l'hymen. Le taux de la dot est souvent fixe par rapport aux résultats de cette cérémonie.

Certaines tribus en Afrique pratiquent le rapt des jeunes filles nubiles qui se font violenter et violer par des garçons de leur génération. La vue du sang est un signe de la réussite de l'opération qui se termine par les épousailles. Il arrive souvent qu'une telle fille devienne la femme de tout le village, là où existe la polyandrie.

Chez certaines tribus en Afrique, les interdits sont stricts en matière de fidélité de la femme. Une femme infidèle est sévèrement punie. Déshabillée, frappée à mort, elle doit saigner pour que ses belles sœurs aient l'occasion d'enduire de piment ou de substances piquantes ses plaies fraîches, avec leurs mains nues.

Les soins esthétiques et curatifs

Plusieurs pratiques et cérémonies à risques sont relatives aux soins esthétiques et curatifs. Les bains intimes que les femmes prennent en se faisant aider par une parente plus âgée entraînent parfois la manipulation du sang. Les soins du diaphragme vaginal sont pratiqués sur la petite fille pour voir si son sexe est normal. Si l'on constate des diaphragmes, on les soigne avec des feuilles médicinales en faisant saigner ces parties. Ici aussi, la manipulation du sang par quiconque exerce ce métier n'est pas à exclure.

Pour les soins curatifs et thérapeutiques de certaines maladies telles que les rhumatismes, l'asthme, certaines enflures, les maux de cœur ou de tête, on pratique des petites lésions qui saignent et sur lesquelles on frotte un produit en poudre. On utilise souvent en série, le même couteau traditionnel, la même lame de rasoir ou la même ventouse pour soigner les patients.

En cas de morsure de serpent, on suce avec la bouche plusieurs fois le sang à l'endroit incisé de la morsure, pour extraire le venin qui est ensuite craché avec le sang ainsi recueilli.

Pour les soins esthétiques, on pratique des tatouages et des dessins au front, sur les tempes, au bas ventre, autour du nombril, aux mollets,

au dos, aux fesses et aux hanches, surtout chez les femmes, mais aussi chez les hommes.

Comme pour tous les soins esthétiques ou curatifs, on oblitère les excroissances, on extrait des chiques et on trace une ligne du haut en bas sur le ventre de la femme ou sur son visage avec les mêmes instruments ayant servi pour la circoncision ; ou avec les débris des bouteilles ou la sève d'une plante sauvage, instruments souvent utilisés de manière collective.

On perfore les oreilles ou une membrane des narines des filles avec une pointe métallique ou des aiguilles ou encore des épines d'arbres sauvages, souvent à usage collectif. On se fait tailler les dents avec un instrument métallique plusieurs fois utilisé.

Certaines familles marquent d'un signe distinctif tous leurs membres de façon à les reconnaître facilement partout et toujours. Ces marques distinctives qui impliquent le sang sont faites avec tous les risques de manipulation du sang humain.

Corollairement à cette pratique, on signale l'usage des balafres chez plusieurs peuples africains. Pour faciliter le traçage, on applique sur les parties à tatouer les feuilles de bananier ramollies par la chaleur du feu. L'opération se fait à mains nues et à l'aide du couteau ou de plusieurs aiguilles réunies à usage multiple. En cas d'hémorragie, on recourt aux feuilles de certaines plantes qui ont la vertu d'arrêter net l'écoulement du sang.

Le pacte de sang

Lorsque deux conjoints, deux amis ou encore deux personnes éprouvent le désir de cimenter leur amour ou leur amitié de façon durable, ils recourent le plus souvent au pacte de sang¹¹.

¹¹MOKAKO MWA BOMUNGA, dans un article intitulé « Ndeko ou pacte de sang, une expression de la solidarité chez les Bangala de Bomongo, décrit ainsi cette cérémonie à la page 235 : « Les prétendants prennent place debout, accroupis ou assis sur des bannes, aux deux bouts de la fût sur laquelle on a mis le matériel de cérémonie. L'officiant effrite une partie du fruit « ndeko » et en mélange les poussières avec du « mokwa ». Il ordonne ensuite aux aspirants de ramasser le « ndeko » et de le tenir de la main droite. Il prend lui-même le « lokengo » et trace une incision à l'avant-bras de chaque prétendant. Dès que les candidats saignent, l'officiant laisse tomber quelques gouttes de sang de chacun de deux amis sur ; le mélange de « ndeko » et de « mokwa ». A l'aide du « lukengo » il mélange ces produits

Ils se blessent le doigt, le bras ou une autre partie du corps ... avec un couteau, souvent le même ou avec la même lame de rasoir, puis se sucent mutuellement le sang. Cette cérémonie au ce rite est à caractère fétichiste et vise à lier les deux personnes jusqu' à la mort.

Les rites mortuaires

Chez plusieurs tribus africaines, on coupe les cheveux et les angles du défunt avec un couteau traditionnel ou une lame de rasoir. Ces restes sont conservés comme reliques et inhumés dans le cimetière du clan au village (si on n'habite pas le même village ou si la personne est décédée loin de son village). En signe de deuil; les membres de la famille éprouvée se rasent le crâne et/ou se coupent les cheveux et les poils au moment du deuil. Un même couteau ou une même lame de rasoir sert à ces opérations qui se font en série le même jour sur tous les parents endeuillés.

Certaines coutumes africaines permettent le sororat ou le lévirat, Dans ce cas, il existe des cérémonies au cours desquelles, la veuve est violée par son beau-frère pour la « délivrer »¹². La violence de cet acte est appréciée par la preuve du sang versé par la veuve et recouvrant les mains du « bourreau ».

On signale, dans la littérature et dans des interviews réalisées sur cette question, un fait très singulier. Pour éviter des poursuites de la part du défunt, l'assassin boit le sang de sa victime pour échapper à sa vengeance. Ces cérémonies sont décrites dans des récits souvent vécus et avérés au cours des guerres et des scènes de cannibalisme rituel.

comme un maçon malaxe le mortier avec une truelle. Il en soulevé ensuite une petite quantité jusqu'au niveau de la bouche de chaque contractant et la leur fait lécher. L'officiant dit alors aux aspirants de sucer le sang l'un et l'autre (note 5 = Certains exigent la succion après avoir frictionné ces produits aux incisions). Ensuite il applique le produit aux incisions et fait frotter les deux avant-bras, les déplaçant légèrement, de l'avant en arrière et vice versa, pour que le sang se mélange

¹²Un ouvrage collectif récent, sous la direction de la R. Sœur Josée NGALULA (2006), signale des cas à haut risque pour la contamination au VIH. Le passage suivant est assez indicatif: « Tortures: beaucoup de rituels réservés aux veuves comportent des actes de torture physique et morale perpétrés par les belles-sœurs (insultes, imposition de postures intolérables, abstention de boisson, interdiction de voir et de parler à ses propres enfants, etc.). Il existe dans certaines tribus un viol rituel commis par un beau-frère ou un neveu de la veuve et ce, dans un lieu public et lugubre pour, soi-disant «purifier» la veuve, etc. »

Quelques réflexions sur ces pratiques

S'agissant de la naissance, il ressort de l'analyse de cette pratique que les différentes personnes impliquées dans cette activité, à savoir la sage-femme, la parturiente et le bébé peuvent tour à tour soit contaminer soit être contaminées lorsque l'une de ces trois personnes est séropositive. S'il y a des plaies ou des lésions sur la peau, la manipulation à mains nues du bébé, du placenta, du cordon ombilical ou de l'appareil génital de la parturiente par la sage-femme est une pratique à risque.

Le couteau traditionnel et la lame de rasoir utilisés pour la dissection du cordon ombilical constituent généralement un facteur de transmission du VIH/SIDA dans les groupes ethniques ou leur usage est collectif et sans protection.

Il faut signaler que pendant l'accouchement dans certains groupes ethniques, des précautions sont prises pour laver les mains avant toute intervention. On chauffe le matériel utilisé pour la dissection du cordon ombilical ou on utilise un matériel à usage unique souvent d'origine végétal, notamment certaines pailles tranchantes.

Dans le cas de la circoncision, le risque de transmission du VIH/SIDA est très important aussi bien pour le « chirurgien » qui intervient les mains nues que pour les circoncis. Ici le virus du SIDA peut se transmettre lors d'une opération de masse dans le camp d'initiation, soit par les instruments à usage collectif comme le couteau traditionnel ou la lame de rasoir utilisés, soit encore par la manipulation du prépuce.

Chez les peuples qui pratiquent l'excision sur les filles, c'est-à-dire l'ablation du clitoris, les risques de transmission du VIH/SIDA sont exactement les mêmes que ceux qui sont signalés pour la circoncision. Néanmoins, dans certains groupes ethniques, les « chirurgiens » recourent à l'utilisation d'un matériel à usage unique d'origine végétale pour couper le prépuce ou parfois à l'emploi du couteau traditionnel chauffé et nettoyé avant et après usage dans le cas d'une opération en série ou encore à l'emploi d'une lame de rasoir à usage unique.

L'initiation sexuelle constitue une autre voie de transmission du VIH/SIDA. En effet, la manipulation des organes génitaux de la jeune fille par la grand-mère dans les groupes ethniques qui pratiquent

l'allongement des petites lèvres constitue un facteur de risque aussi bien pour la jeune fille que pour sa grand-mère.

Dans les rites mortuaires, il y a aussi des pratiques à risque qu'il faudrait éviter, telles que sucer le sang de sa victime ou couper les cheveux, les ongles ... de plusieurs personnes avec le même instrument.

Les soins esthétiques, curatifs et thérapeutiques, notamment les tatouages, les balafres, la perforation des oreilles, la taille des dents, les scarifications et les incisions thérapeutiques constituent des pratiques à risque dans la mesure où les spécialistes de ces pratiques précèdent à une manipulation du corps à mains nues et utilisent des instruments à usage collectif.

Par contre, dans certains groupes ethniques, les spécialistes sont tenus de chauffer ou de laver le matériel à utiliser, avant comme après l'intervention. Tout comme ils peuvent utiliser un matériel à usage unique comme plusieurs épines d'arbres ou certaines pailles tranchantes.

L'existence du pacte de sang dans beaucoup de groupes ethniques est une pratique à risque pour chaque partenaire dans la mesure où la transmission du VIH/SIDA peut se faire soit par le matériel utilisé pour des saignées, soit par la succion du sang, soit encore par la jonction des parties incisées.

Par contre, plusieurs groupes ethniques interdisent le pacte de sang parce qu'ils estiment qu'il s'agit-là d'une pratique fétichiste. C'est donc là une attitude favorable à la lutte contre le VIH/SIDA.

Ces quelques mesures sont à préconiser : se laver les mains avant toute intervention; chauffer et stériliser le matériel utilisé; utiliser des gants et du matériel à usage unique; interdire le pacte de sang sous toutes ses formes.

Conclusions et recommandations

L'Afrique est un continent lourdement frappé par la pandémie du VIH/ SIDA. Plusieurs études démontrent que cette maladie devient de plus en plus juvénile, féminine et rurale. Le développement du VIH/SIDA en Afrique s'insérerait dans un contexte culturel particulier dont les spécificités permettent autant de favoriser sa transmission que de combattre son expansion, notamment dans les milieux des jeunes et

des adolescents. La culture et les rites culturels ont une grande influence sur la vie sociale en Afrique. Tout est rite-et tout est cérémonie en Afrique. Ici, de nombreuses cérémonies, tout comme plusieurs aspects de cette culture font abondamment appel au sang. Le sang, c'est la vie, mais c'est aussi la mort. C'est en lui que l'on retrouve la force vitale tant recherchée par l'Africain traditionnel ou moderne.

Ces cérémonies, comme nous l'avons vu, sont nombreuses, riches et variées. Elles décrivent et cristallisent le cycle vital de l'homme africain: la naissance, la vie et la mort.

Plusieurs de ces cérémonies révèlent l'existence d'une relation entre les pratiques ethno-culturelles et la transmission du VIH/SIDA. C'est un problème de développement entraînant la pauvreté et la mort et qui implique différentes disciplines scientifiques susceptibles de mieux l'éclairer, Ses modes de transmission et l'absence d'une thérapie appropriée déterminent l'ampleur du danger que représente le VIH/SIDA dans le monde et particulièrement en Afrique.

Les questions suivantes méritent donc une réponse claire de la part du scientifique. Les Africains, (jeunes et vieux, hommes et femmes, élites et masse), utilisent-ils encore la tradition ou font-ils encore confiance all" pratiques traditionnelles a risque ? Quelle est leur attitude face à ces pratiques? La tradition est-elle dépassée? Les gens fonctionnent-ils encore avec la tradition ? Comment abolir, modifier ou changer une pratique qui constitue un facteur a risque dans la transmission du VIH/SIDA? V a-t-il des stratégies de lutte qui peuvent être considérées comme meilleures, à préconiser au regard de la réalité culturelle de nos différentes populations?

Il est indispensable que des chercheurs africains et africanistes puissent récolter des informations détaillées et fiables sur la description des cérémonies traditionnelles africaines impliquant le sang; sur l'identification des pratiques ethno-culturelles utilisant le sang et ne favorisant pas la lutte contre le VIH/SIDA ; sur les réflexions existantes sur quelques pratiques utilisant le sang et qui sont à risque ;

Il est aussi nécessaire d'élaborer des stratégies négociées avec les populations concernées en vue de modifier les pratiques a risque et de renforcer les pratiques favorables par un plaidoyer auprès des autorités politiques et administratives et des leaders d'opinions pour la suppression, la modification ou les précautions à prendre au cours des

cérémonies avec manipulation du sang. Il faudra prévoir une bonne formulation des recommandations susceptibles' de réorienter la politique africaine et des institutions impliquées dans la lutte contre le VIH/SIDA, notamment en matière d'Information, d'Éducation et de Communication (IEC).

Que faire pour que l'homme africain change de comportement face à ce fléau ? Il faudra repenser sa conscience morale grâce à un choix responsable. Un choc moral trop brutal risque de déstabiliser la tradition, étant donné qu'en Afrique, le sang c'est la vie, mais aussi la mort. Il faudra ici privilégier le sang qui favorise la force vitale.

Ainsi, faudra-t-il mettre à la disposition des jeunes et des communautés locales des informations utiles sur les risques que comporte la manipulation du sang dans les cérémonies traditionnelles pour une meilleure lutte contre les IST et le VIH/SIDA. Il faudra aussi prévoir une meilleure connaissance de la culture et des cérémonies qui font appel au sang dans les différentes populations, en vue de favoriser leur participation à la lutte contre le VIH/SIDA. Il faudra encourager la participation des jeunes et des communautés de base au débat sur la question des IST et du VIH/SIDA et sur le rapport qui existe entre le sang et le VIH/SIDA, en proposant des stratégies de lutte adaptées aux valeurs culturelles de chaque groupe.

Il faut insister sur une meilleure connaissance par les jeunes de la santé en rapport avec la manipulation du sang grâce à une Communication en vue d'un changement durable de comportement et de l'adoption d'un comportement plus responsable (CCC). Aussi faudra-il créer une banque de données d'IEC relative au sang (aspect des cérémonies) en matière de lutte contre le VIH/SIDA ; supprimer ou décourager les rites inutiles et superstitieux ainsi que les cérémonies et les rites où le sang est exposé ou manipulé; prendre des précautions et des mesures de prévention sur certains rites qui impliquent du sang; informer et éduquer la population pour le changement de comportement.

Bibliographie

- Collectif, sous la direction de la R. Sœur Josée NGALULA, *Oser la défendre dans son inviolabilité, Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes »*, Kinshasa, du 2 au 4 juin 2005, Kinshasa, Editions du Mont Sinaï, 2006.
- Contumes, traditions et transmission du SIDA*, Module de formation, Lubumbashi, 1995.
- jackson HELLEN, *SIDA Afrique, un continent en crise*, Harare, Asdi, UNFPA, 1994.
- Halperin, D., Allen, A., "Is poverty the root cause of African AIDS?", in *AIDS Analysis Africa*, 11, (4), pp.1-15.
- Kambamba Sola Ami, *Les voies cachées de la distribution du SIDA chez certaines tribus du Zaïre*, Conférence sur le SIDA, Kampala, 1995.
- Lapika Dimomfu, *Enquête sur les facteurs socio-culturels susceptibles de favoriser la transmission du SIDA au Zaïre*, OMS, 1992.
- Lapika Dimomfu, Kambamba Sola Ami, *Etude ethno-culturelle sur le SIDA au Zaïre. Rapport final*, Kinshasa, PNUD/ OMS-SIDA, 1997.
- Mokako Mwa Bomunga, « Ndeko ou pacte de sang, une expression de la solidarité chez les Bangala de Bomongo, in *Cahiers des Religions africaines*, Centre d'études des Religions africaines, Facultés Catholiques de Kinshasa, Vol. 13, n° 26, 1979, pp. 232-267.
- Pagessy H. & Suber Vie A., *SIDA et modifications des comportements sexuels " le cas des réclusions de longue durée chez les Mongo du Sud Zaïre*, Rapport final de contrat ANRS, 1992.
- REMS Pieter & NAWAJ Karl (MSF), *Jeunesse, SIDA et sexualité. La perception et le comportement sexuel des adolescents dans quatre provinces zaïroises*, MSF, 1996.

L'ulcère de Buruli au Bénin: Modeles Endogenes de Prise en Charge d'une Maladie Tropicale

Roch Houngnihin
Université d'Abomey-Calavi

Introduction

Au Sud du Bénin, l'occurrence de l'ulcère de Buruli est due à la double pression environnementale et anthropique. Les foyers de forte endémicité sont liés à des écosystèmes aquatiques et à des biotopes stéréotypes. Pour désigner l'ulcère de Buruli, les populations évoquent les signes cliniques d'une grande plaie incurable, connue sous l'appellation « Djomaku » chez les groupes socioculturels Fon et apparentés. Deux niveaux d'appréhension correspondant à deux appellations coexistent : l'ulcère de Buruli observe au début, sous la forme nodulaire, sur la surface de la peau et désigne par « Akpa » (plaie) et l'ulcère de Buruli au stade ulcéreux qui correspond à l'aggravation de « Akpa » et que les populations appellent « Akpa daho » (grande plaie) ou « Djomaku » (plaie incurable). Les interprétations sur la cause de la maladie relèvent également d'hypothèses causales très complexes. Ces différentes descriptions traduisent le fait que les groupes socioculturels ont leurs propres façons d'interpréter les maladies et d'apprécier les dysfonctionnements du corps.

En Afrique en général et au Bénin en particulier, la politique sanitaire est confrontée à de nombreux défis, notamment le coût excessif des soins qui les rend inaccessibles aux populations, et qui explique le taux très bas de fréquentation des services de santé. Partout, le premier niveau de référence est peu opérationnel. La disponibilité des ressources, qu'elles soient matérielles ou financières, est fortement liée à la présence dans la zone d'un partenaire au développement. Des extrêmes, allant de l'existence de ressources en abondance à l'absence du strict minimum, sont ainsi constatés. À cela, s'ajoutent la mauvaise organisation des structures administratives et des

services, la faible capacité d'absorption des ressources disponibles, l'insuffisance de personnel qualifié, la faible efficacité des mécanismes de coordination, d'évaluation et de supervision des programmes et projets et enfin l'absence de plans de développement des ressources humaines.

L'efficacité du système de santé dépendant de sa capacité à assurer la continuité des soins entre les différents échelons du système, il est observé que, malgré l'ensemble des outils, des mécanismes et des procédures mis en place, les malades ne bénéficient pas des soins les plus adéquats en fonction de leur état, quel que soit le niveau du système sanitaire OU ils se trouvent. Ainsi, la référence et la contre-référence par exemple, qui sont examinées comme éléments intrinsèques de la prise en charge des malades et révélatrices du fonctionnement d'un système intégré, entraînent de lourdes contraintes pour les patients. Ces contraintes s'expriment en termes de frais de déplacement exorbitants, de recherche d'accompagnants totalement disponibles qui assurent un rôle palliatif de garde-malades et de liaison avec la communauté de provenance, et en termes de dépenses, souvent imprévisibles, à effectuer au niveau de l'hôpital pour les médicaments, les différents actes et prestations et pour l'entretien, tant du malade que des garde-malades.

Dans les centres de santé, la recherche effrénée de la couverture des charges par les ressources a conduit à un esprit commercial. La finalité de la tarification devient alors la couverture des charges et non l'accès aux soins. Mais la logique économique n'est pas toujours accompagnée d'une logique de valeur qui serait celle de la qualité. En général, le soin est une prestation de services personnalisée au bénéfice des individus. Sa qualité dépend des statuts sociaux des malades et non de la gravité des cas ou des souffrances endurées. Face à cette situation, les malades mettent en place des stratégies consistant à « personnaliser » les relations de soin, en offrant parfois des cadeaux aux agents de santé.

C'est dans ce contexte de faible performance que s'analysent plus aisément les mécanismes endogènes de prise en charge de l'ulcère de Buruli au Bénin.

Problématique

L'ulcère de Buruli constitue l'une des principales causes de recours aux soins de santé. Cette affection est due à un agent pathogène, le **Mycobacterium ulcerans**. Il s'agit d'une affection invalidante liée à certains écosystèmes stéréotypes (biotope d'eau douce), avec une incidence élevée en périodes de hautes eaux dans les localités enclavées et d'accès difficile. Les foyers endémiques sont donc assez bien circonscrits géographiquement : zones marécageuses et bas-fonds inondables dans la plupart des cas. Par ailleurs, l'ulcère de Buruli est une maladie qui se distingue par la gravité de ses effets débilissants. Il est très douloureux et atteint de nombreuses personnes. Malgré cela, peu de sujets affectés par cette affection en meurent. Ces dernières années, de nombreux cas ont été notés. En nombre de cas, cette maladie est probablement, après la tuberculose et la lèpre, la troisième affection mycobactérienne la plus courante. Mais, à cause du manque de données précises, on ne connaît pas entièrement la charge de morbidité au niveau national.

Ainsi, l'ulcère de Buruli a une répercussion sur la productivité locale, en portant atteinte à l'intégrité physique des individus. Ces derniers sont essentiellement des agriculteurs. Les difficultés fonctionnelles consécutives à cette affection constituent également un poids social difficile à supporter par le malade. Ces coûts, qui se mesurent en souffrance, inconfort et anxiété, provoquent une altération de la qualité de la vie du malade et de son espérance de vie.

On maîtrise mal jusqu'à présent le mode de transmission de l'affection. Plusieurs causes sont citées : les moustiques, les sorciers, l'absence d'hygiène, la vie en milieu rural, les mouches, etc. Pour lutter contre cette affection, de nombreuses stratégies sont développées avec une tendance nette à l'automédication et à l'utilisation anarchique et inadaptée de tout l'arsenal thérapeutique disponible. C'est dans ce cadre qu'il faut apprécier le choix thérapeutique des malades. De ce fait, malgré la création des Centres de Dépistage et de Traitement (COT) de l'ulcère de Buruli dans maints départements du Bénin, à partir de 1998, la très grande majorité des malades qui y sont traités, bénéficieraient en première intention des soins d'un spécialiste de la médecine traditionnelle, alors même que l'objectif qui sous-tend la

mise en place des Cor est de favoriser un accès précoce aux soins Sur la base d'un dépistage rapide des cas. Le traitement en milieu hospitalier n'intervient véritablement que par la suite.

Au regard de cette situation, il est nécessaire de procéder à un examen des mécanismes endogènes de prise en charge de l'ulcère de Buruli afin d'apprécier les pratiques qui régissent les interactions entre les populations et les structures de soins traditionnelles. La présente étude a pour but d'examiner ces mécanismes.

Méthodologie

On rappellera d'abord quelques définitions, puis l'on dressera l'état de la question avant de situer le cadre géographique et de décrire les conditions de l'enquête,

a) Quelques définitions

L'ulcère de Buruli : c'est une maladie infectieuse cutanée provoquée par *Mycobacterium ulcerans*, une bactérie de la même famille que celle responsable de la tuberculose et de la lèpre, à croissance lente qui affecte la peau et les tissus cutanés, engendrant des ulcères indolores (OMS, 2000).

La prédisposition: « elle se rapporte à la sensibilité de l'individu, du groupe et de la société en général à l'infection » (ONUSIDA, 2001). Ce concept est applicable à tous les niveaux de la société. C'est ainsi que les individus et les sociétés sont plus ou moins prédisposés à l'infection mycobactérienne. La rapidité et la portée de la propagation de l'ulcère de Buruli seront déterminées par cette prédisposition.

La vulnérabilité : elle est liée aux « caractéristiques d'une entité sociale ou économique qui font que cette entité sera plus ou moins sujette aux effets néfastes du surcroît de morbidité et de mortalité associées à la maladie » (ONUSIDA, 2001). C'est ainsi que les familles et les communautés sont plus ou moins vulnérables au risque d'une augmentation de la morbidité et de la mortalité liées à l'ulcère de Buruli. Ainsi, une communauté peut être prédisposée mais non vulnérable.

La prévention : selon l'OMS, c'est l'ensemble des moyens visant à empêcher l'apparition d'une maladie (prévention primaire :

vaccination), l'aggravation ou la réapparition d'une maladie (prévention secondaire). Dans le cadre spécifique de la lutte contre l'ulcère de Buruli, la prévention exige que les individus modifient leur comportement, alors qu'ils ne voient aucune raison de le faire, ce qui peut entraîner une déformation et une mauvaise compréhension des messages de prévention.

L'épidémiologie : c'est l'étude des épidémies, et par extrapolation l'étude des facteurs déterminants et favorisants d'une maladie. L'épidémiologie se définit également comme « l'étude de la distribution et de la progression de l'infection et de la maladie dans des populations humaines » (ONUSIDA, 2001). Les études épidémiologiques permettent d'identifier les personnes infectées par le *Mycobacterium ulcerans*, de dire où elles se trouvent et quel est leur nombre à un moment donné.

L'approche thérapeutique : c'est l'orientation donnée au traitement d'une maladie. De façon générale et dans le cadre de la prise en charge de l'ulcère de Buruli, l'approche thérapeutique se réfère, de façon itérative, à trois types de recours : l'automédication, les soins dans un centre de santé « moderne » et le recours aux prestations du praticien de la médecine dite traditionnelle.

L'automédication : c'est le choix et la prise de médicaments sans l'avis d'un spécialiste. Dans le contexte socioculturel de l'ulcère de Buruli au Bénin, l'automédication repose sur l'utilisation d'un arsenal de produits aussi bien traditionnels que modernes.

La santé : elle est définie comme un état complet de bien-être physique, mental et social et non pas seulement une absence de maladie ou d'infirmité (OMS). Dans ce contexte, la santé ne peut être assurée que si les ressources permettent de satisfaire les besoins de l'homme et si les milieux de vie et de travail sont protégés contre les affections (telles que l'ulcère de Buruli), les polluants, les agents pathogènes et les risques physiques menaçant la vie et la santé.

Les mécanismes endogènes : selon le « Petit Larousse » (2000), le « mécanisme est une combinaison d'organes ou de pièces disposées de façon à obtenir un résultat déterminé ». Dans le système social, les mécanismes endogènes font référence à la combinaison complexe de structures, d'institutions, de normes et de valeurs sociales interdépendantes formant un tout pour assurer des fonctions précises.

L'impact économique : « c'est le détournement des ressources vers des usages qui ne seraient pas en l'absence de la maladie et c'est une baisse de la production due à l'épidémie » (ONUSIDA, 2001). Selon l'ONUSIDA, dans certaines circonstances, l'impact peut être positif, dans la perspective d'une unité d'analyse prise dans son ensemble et dans des termes strictement économiques. C'est le cas par exemple, lorsque des personnes économiquement « improductives » décèdent, abandonnant les ressources d'une unité à un nombre moins grand de personnes dont la part individuelle se trouve accrue. Cependant, il faut reconnaître que les personnes économiquement « improductives » pourraient bien avoir une valeur considérable si l'on tient compte d'autres critères tels que la prise en charge des enfants, un travail non rémunéré à la ferme ou au foyer, la sagesse, l'affection, les obligations traditionnelles, l'engagement et même l'amour.

b) État de la question

L'analyse de la documentation relative à la contribution des sciences sociales à une meilleure connaissance des « champs de la sante » (Jaffre et Olivier de Sardan, 1999) a permis d'examiner le processus de construction sociale des maladies du point de vue des représentations et pratiques que les populations mettent en œuvre pour les interpréter. Dans ce cadre, Fassir (1962) aborde la problématique de la maladie comme un enjeu de pouvoir parce qu'elle est un facteur de différenciation ou un « révélateur » de différenciation des rapports de domination. Mais ce rapport de domination passe par l'acquisition du savoir. Ainsi, l'étude des « champs de la sante » telle qu'elle se définit à travers les sociétés, permet de comprendre que les représentations de la maladie et les pratiques de guérison sont indissociable de l'ensemble des représentations de la société. Il apparaît donc nécessaire de prendre en compte la « globalité » des relations sociales que la maladie met en jeu, du point de vue de la parente, du foncier, du voisinage, etc.

En examinant la dynamique des itinéraires thérapeutiques à travers la médecine traditionnelle, la médecine des hôpitaux et les différents confessions religieuses, de Rosny (1992) analyse la multiplicité des itinéraires thérapeutiques qui ne se justifient pas seulement par une recherche de soulagement de l'affection, mais également comme une quête de sens au mal et à l'origine du malheur. Cet examen de l'univers

de personne affectée s'inscrit dans le cadre de la recherche d'une prise « charge globale » cosmo-socio-psycho-thérapeutique ». En approfondissant la réflexion, Tonda (1988) s'interroge sur la situation sociopolitique, I montrant que « les normes ou les conceptions biomédicales de la maladie auxquelles se confrontent la quête thérapeutique, les représentations du corps et de la maladie qui la sous-tendent, ainsi que la logique et les mécanismes propres à l'action thérapeutique se conjuguent pour conférer à la guérison religieuse une légitimité sociale que l'Etat et les institutions officielles de soins échouent à invalider ».

La biomédecine est considérée comme une médecine officielle au sein du système de soins, à cause de sa position de pouvoir. Les normes qui légitiment cette discrimination sont d'ordre idéologique et politique. Analysant les itinéraires thérapeutiques, Tonda (J.) écrit en substance qu' « une véritable mutation d'ordre anthropologique s'annonce et va modifier progressivement chez certains la manière de vivre les phénomènes de maladie et de guérison (...). Les installations africaines, répliques de celles de l'Occident sont conçues essentiellement pour soigner les individus. Mais la qualité des soins, le manque de matériel et le fait de ne pas assurer toute la dimension de l'existence, c'est-à-dire l'incapacité à fournir une thérapie globale, amènent les malades à recourir à plusieurs ou -aux deux systèmes pour une complémentarité ».

Enfin, en abordant la pluralité de soins et les relations entre agents de santé et malades, Jaffre et Olivier de Sardan (1992) montrent que le rapport soignant - soigné est souvent le lieu des malentendus et de conflits; car la 'rencontre du patient avec le système de soins est en fait une confrontation entre deux systèmes de représentations différentes : celle du « profane » et celle du « professionnel ». La relation thérapeutique est inévitablement un rapport inégal entre celui qui a le savoir et le pouvoir de guérir et celui qui sollicite la guérison. Cette relation peut influencer considérablement l'évolution de la maladie dans la mesure où l'efficacité thérapeutique ne se définit pas seulement dans les communautés par rapport à des critères 'objectifs, mais également par rapport à un ensemble de symboles.

Les documents spécifiques consultés ont, quant à eux, trait aux aspects étiologiques et cliniques de l'ulcère de Buruli. Les chercheurs

qui ont abordé l'ulcère de Buruli se sont surtout limités à ses aspects épidémiologiques et cliniques, sans aborder les contraintes, au niveau local, qui favorisent l'occurrence de cette pathologie. L'ulcère de Buruli demeure, de ce fait, une maladie jusque-là peu connue. A tous les niveaux, les limites des connaissances relatives à la maladie ont été soulignées.

c) Cadre géographique et conditions de l'enquête

La recherche a porté sur les régions méridionales du Bénin. Elle a couvert les départements de l'Atlantique, des Collines, du Couffo, du Littoral, du Mono, de l'Oueme, du Plateau et du Zou. Cette partie méridionale du Bénin est limitée au Nord par les départements du Borgou et de la Donga, au Sud par l'Océan Atlantique, à l'Est par la République Fédérale du Nigeria et à l'Ouest par la République du Togo. Elle couvre une superficie d'environ 31 040 km² et abrite une population estimée à 4218055 habitants en 2002 (RGPH - 3, 2002). Ces régions se caractérisent essentiellement par l'existence de l'ulcère de Buruli, à l'opposé de la partie septentrionale du Bénin dont l'écosystème n'est pas favorable à l'éclosion de cette affection.

Pour constituer les échantillons, un choix raisonné par catégorie socioprofessionnelle a été opéré. Cet échantillon se compose des personnes potentiellement utilisatrices des services de soins. Les unités d'échantillonnage sont constituées des ménages, des agents de santé, des femmes et des praticiens de la médecine traditionnelle.

En fonction des spécificités des informations recherchées, la collecte des données a été réalisée sur la base d'observations directes, d'interviews et d'animations de groupes.

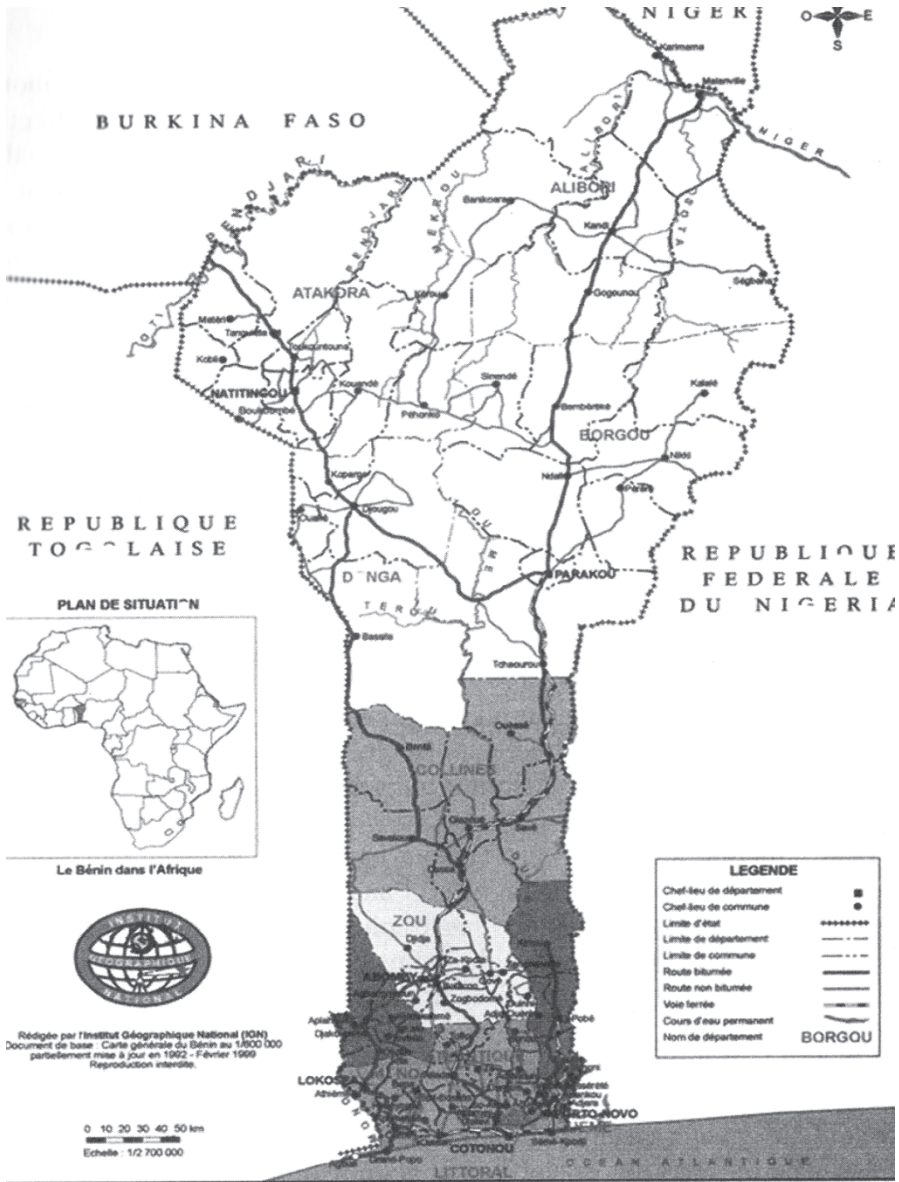
Le traitement des informations a été réalisé de la façon suivante, selon qu'il s'agissait de données qualitatives ou quantitatives :

- traitement manuel des données qualitatives : les informations recueillies sont enregistrées sur des bandes magnétiques et transcrites par la suite, sur papier. Les entretiens individuels et les entretiens avec des groupes-cibles (focus groups) ont servi de support à l'analyse des données, à travers un regroupement thématique.

- traitement informatique des données quantitatives : un masque de saisie a été élaboré et les données ont été saisies et analysées grâce au

logiciel Epi-Info version 6. Le test de Khi carre de Pearson a été utilisé pour la comparaison des proportions.

Les travaux de terrain ont duré environ douze mois, d'aout 2004 à juillet 2005.



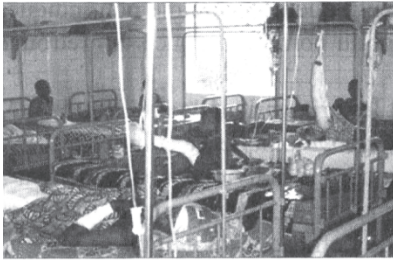
Localisation de la zone d'étude : les régions méridionales du Benin

Résultats

L'étude de la sémiologie liée à l'ulcère de Buruli a permis d'aborder les dénominations locales et les différentes perceptions de l'affection. Ainsi, à la question de savoir comment on reconnaît qu'on est malade comment se présente la maladie, les différentes réponses relèvent que l'affection est assez bien connue. Mais de nombreuses appréciations sont faites, à cause de la complexité des symptômes et de la non connaissance de son mode de transmission. Les diverses dénominations explicitent fait qu'il n'existe pas une appellation locale proprement dite de l'ulcère de Buruli. Les expressions de l'ulcère de Buruli se rapportent, dans les différents groupes socioculturels, à des métaphores ou des comparaisons imagées. Ces représentations collectives relèvent de corpus de savoir systématisés, partagés par la plupart des acteurs sociaux qui permettent de dire et de décrire les maladies. Elles se superposent, de façon générale, à un champ rituel se rapportant aux entités surnaturelles (esprits, sorcières, dieux, ancêtres, etc.). Dans ce cas spécifique où la douleur fait référence à un symptôme visible (la plaie), la plupart des personnes interrogées ont observé ce qu'on pourrait qualifier de « signes pathognomoniques émiques (Jaffre et Olivier de Sardan, 1999), caractéristiques de l'ulcère de Buruli. Ainsi, même si l'ulcère de Buruli n'a pas un nom qui le particularise dans différents groupes socioculturels au Bénin, on observe un certain nombre de représentations aisément décrites qui sont partagées par l'ensemble des acteurs sociaux.

Par ailleurs, l'âge est un facteur essentiel de différenciation des malades d'ulcère de Buruli. En effet, l'analyse des registres des malades hospitalisés révèle que les individus les plus infectés sont les enfants et les personnes âgées. Les individus de moins de 15 ans représentent 15% des malades répertoriés et hospitalisés dans les CDT investigués. D'un point de vue scientifique, on explique cette situation par le fait que les enfants se déplacent beaucoup et sont par conséquent plus en contact de la terre et de l'eau des zones marécageuses, à travers leurs activités ludiques. On estime, par ailleurs, que le système immunitaire des enfants et des personnes âgées ne leur permet pas de résister à la contamination, parce que les premières n'en ont pas encore acquis

suffisamment, et parce que les seconds l'ont en partie perdu, du fait de l'âge.



***Planche 11 : Au
Centre Sanitaire et
Nutritionnel
« Gbemontin » du
Zagnanado, comme
dans tous les autres
CDT du Bénin, les
enfants sont plus***



***Planche 8 : Lésion
ulcerative (photo :
Kingsley Asiedu).***

Dans la prise en charge endogène de l'ulcère de Buruli, les choix thérapeutiques des malades ont-ils des fondements socioculturels, économiques et religieux. Ils dépendent aussi d'un certain nombre de facteurs tels que l'offre des soins de sante, leur disponibilité et leur efficacité. Les itinéraires de soins ne sont pas linéaires et dépendent des phases conjoncturelles récessives. Trois étapes correspondent à trois types de soins, ont été observées : l'automédication, le recours au « médecin de famille » et l'étape du praticien de la médecine traditionnelle. La gamme des produits disponibles sur le marché se compose d'un large éventail de décoctions de feuilles et de comprimés qui sont censés soulager de nombreux maux. Dans ce type de soins où le savoir acquis est constitué de notions pharmaceutiques élémentaires et de supputations thérapeutiques, les malades sont davantage portés à choisir un antalgique peu coûteux et aux effets immédiats qu'un antibiotique coûteux et aux effets plus lents quoique plus assurés à long terme. À cet effet, l'étude a révélé trois types de médicaments entrant dans l'automédication contre l'ulcère de Buruli :

- les médicaments à propriétés antibiotiques reconnues scientifiquement, conditionnées sous forme de gélules qui ont acquis

une certaines notoriétés en matière de traitement des plaies (tétracycline et amoxyciline notamment) ;

- les médicaments d'«accompagnement» qui ont des vertus antipyrétiques ou antipaludiques (paracétamol, ibuprofène. Chloroquine et aspirines surtout) ;

- les médicaments considérés scientifiquement comme non indiqués pour le traitement de l'affection, au nombre desquels on retrouve les vermifuges.

Ces produits, cédés à l'unité et dont les prix varient de 25 à 250 FCFA, sont des médicaments de « proximité géographique et culturelle ». Ne maîtrisant pas leur composition chimique, les individus s'en remettent à leurs effets connus par expérience dans le milieu. Autrement dit, « dans ce mode de raisonnement et d'évaluation de l'efficacité du produit, le référent n'est pas la molécule chimique active, mais l'effet ressenti ou attendu (...) » (Jaffre et Olivier de Sardan, 1999). Les interactions entre prescripteurs et clients sont, ici, protégées par le partage des « mêmes sociabilités (...) qui font du marché un prolongement public de l'espace privé » (Jaffre et Olivier de Sardan, 1999).

L'étude a révélé que le recours au praticien de la médecine traditionnelle se justifie également par la nécessité d'éliminer les causes probables qui sont la sorcellerie ou l'envoutement. Ainsi, dans la majorité des cas, la consultation au centre de santé intervient presque toujours en deuxième recours. En premier recours, 80% des malades ont consulté un praticien de la médecine traditionnelle; 30% d'entre eux ont subi un traitement traditionnel avant le recours au centre de santé. La majorité des patients consultent le praticien de la médecine traditionnelle en raison de la disponibilité et du coût de ses prestations.

Au total, la prise en charge traditionnelle de l'ulcère de Buruli est complexe et requiert la combinaison de nombreuses thérapies, induisant, de ce fait, un large éventail de modalités de participation financière des malades aux soins dispensés. Aujourd'hui, avec la recrudescence des cas, les différents épisodes de maladie mettent à mal les réseaux de solidarité. L'incapacité fonctionnelle des individus a un impact sur les relations qui les lient aux autres membres de la société, et peut, dans certains cas, modifier les rapports entre les groupes sociaux.

Dans le traitement traditionnel de l'ulcère de Buruli, la contribution financière des patients est très importante et porte notamment sur la tarification des actes médicaux, le « nursing » et les investissements en nature. Le cout du traitement n'est pas fixe à l'avance. Il dépend de l'efficacité du traitement appliqué. Les autres investissements du patient portent sur les dons en nature et les couts liés à l'hospitalisation. Le prélèvement en nature compose surtout de couffins de riz, de sorgho et de maïs, de poulets, de chèvres, de l'alcool local appelé « sodabi », s'opère généralement au détriment du patrimoine familial.

Comparaison et perspectives

La recherche sur les mécanismes endogènes de prise en charge de l'ulcère de Buruli se base sur des éléments d'anthropologie de la sante pour examiner les dysfonctionnements de l'institution sanitaire moderne qui justifient le recours des populations à d'autres types de soins. Avec une dimension comparatiste entre médecines moderne et traditionnelle, l'argumentaire voudrait se rattacher aux nouveaux chantiers de recherche qui tentent d'éviter le « piège médical » qui consiste à « vouloir sans cesse rabattre les pratiques et représentations populaires de la maladie sur des catégories biomédicales » (Jaffre et Olivier de Sardan, 1999). Il s'attache à démontrer que les savoirs et savoir-faire populaires, partagés par l'ensemble des individus au sein d'un groupe socioculturel donné, ont leurs dispositions sémantiques et leurs logiques propres sur les maladies.

Cette volonté d'indépendance vis-à-vis des catégories de pensée biomédicales s'appuie sur une révision critique de la perception de la maladie, telle que décrite par la plupart des praticiens de la sante publique, chargés de la définition et de la mise en œuvre des politiques sanitaires. Toutefois, les travaux ne s'isolent pas entièrement des préoccupations de la sante publique dont ils empruntent le vocabulaire à travers les concepts tels que: la prévalence, l'incidence, l'accès aux soins, la pathologie, la prévention, l'épidémiologie, etc.

Ces bases théoriques qui incluent des questions de sociolinguistique (à travers l'analyse scientifique d'un nombre varié de concepts dans les langues locales et l'examen des relations entre

logiques lexicales et contexte socio-sanitaire), permettent d'appréhender les questions de santé, d'environnement et de développement, axées sur l'ulcère de Buruli. Au regard des différents éléments d'appréciation de la prise en charge traditionnelle de cette maladie, il importe d'opérer une comparaison avec la médecine moderne, afin d'asseoir une stratégie efficace de collaboration. Les points de comparaison portent sur les modalités d'accès aux soins, la prise en charge des cas, le confort et le degré de satisfaction des patients.

Étapes du traitement : la recherche a révélé que la prise en charge des cas d'ulcère de Buruli comporte les mêmes étapes pour les deux médecines (traditionnelle et moderne). Celles-ci reconnaissent, en effet, la nécessité d'ôter les nécroses avant le traitement de la plaie. Mais la procédure diffère : la médecine moderne utilise la chirurgie qui nécessite une exérèse, la médecine traditionnelle utilise des plantes spécifiques sans la nécessité d'une greffe. La médecine traditionnelle dispose de précédentes avères aptes ôter les tirs sus nécroses au moyen de plantes, sans qu'il soit nécessaire d'appliquer la chirurgie. Cette technique mérite une attention particulière. Elle peut servir la médecine moderne jugée dévastatrice d'une partie du corps. Les malades expliquent qu'ils entrent au CDT avec une seule cicatrice et en sortent avec deux.

Coût du traitement : le traitement des cas d'ulcère de Buruli est gratuit en milieu hospitalier, au niveau des COT. Il est intégralement pris en charge par l'unité de soins, grâce à l'appui des partenaires internationaux. A ce jour, le CDT est la seule unité disposant des techniques spécifiques et efficaces reconnues par la population, se rapportant au traitement chirurgical. D'un point de vue hospitalier, deux éléments concourent à l'analyse du confort du traitement de l'ulcère de Buruli :

Le « nursing », c'est-à-dire les soins, la literie, l'hygiène corporelle du malade, qui est à la charge des ménages. L'entretien du malade hospitalisé et son alimentation entrent également en ligne de compte dans le coût de la prise en charge. Mais ces coûts, facilement observables, sont difficiles à quantifier, parce que leur interprétation est compliquée.

Les coûts directs supportés par le CDT liés à l'hospitalisation et aux actes chirurgicaux. Dans ce registre de soins, la prise en charge

d'un cas d'ulcère de Buruli s'élève à environ 391.500 FCFA. Ce coût est largement au-delà de celui du traitement traditionnel dont la moyenne s'élève à 40000 FCFA. A ce coût supporté par le CDT, s'ajoutent des coûts indirects se rapportant au nursing et à l'hospitalisation du malade. Ces coûts indirects sont très importants, lourds à supporter et expliquent, parfois, le refus des patients de recourir au CDT. Le déclin des activités économiques consécutif à une longue période d'hospitalisation en est la principale raison. Ainsi, malgré la gratuité des soins au niveau du CDT, les autres coûts (sociaux et pécuniaires) qui se greffent sur la prise en charge des cas sont assez élevés et induisent, dans la plupart des cas, la baisse drastique des revenus et la misère au sein de la famille affectée.



Planche 4 : Le Centre de Dépistage et de "T'failement de l'ulcère de Buruli d'Aliada (photo: Roch Houngnihin).

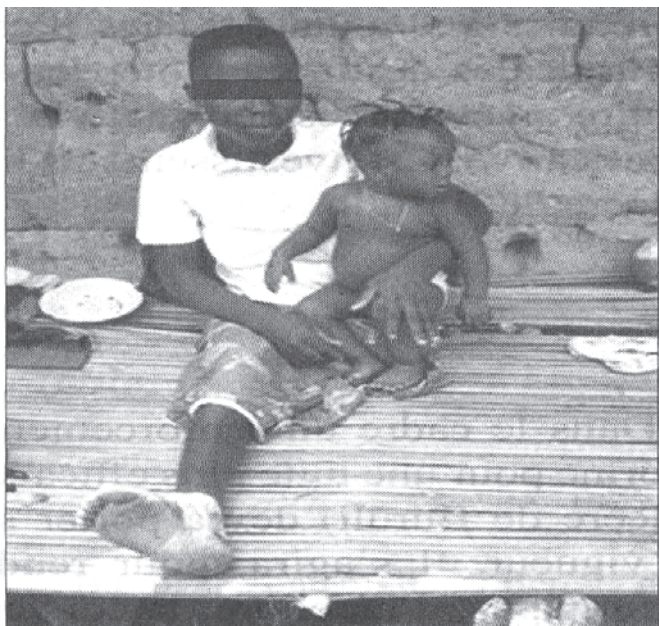


Planche 12 : Conséquences de l'ulcère de Buruli : cette jeune dame a du subir une amputation de la jambe gauche. Le pronostic esthétique est souvent décevant, surtout dans le rang des femmes, victimes d'une grande discrimination (photo: Roch HOUNGNIHIN).

D'un point de vue comparatif, le traitement traditionnel semble revenir beaucoup moins cher, tout en maintenant le patient dans son milieu habituel de vie, facteur important de réinsertion sociale, de maintien du statut et de l'équilibre psycho-affectif. Aussi, compte tenu du coût élevé du traitement chirurgical de l'ulcère de Buruli, serait-il difficile aux malades et même au GOT, de le supporter sans apport extérieur. Compte tenu du nombre croissant des cas et des complications qui s'associent à cette maladie, l'ulcère de Buruli pourrait avoir, à long terme, des répercussions socio-économiques importantes sur l'économie des pays africains affectés. Cette situation est complexifiée par la nature chirurgicale du traitement qui est susceptible de remettre en question l'utilisation efficace des ressources de santé très limitées, en raison des complications qui requièrent une

hospitalisation de longue durée et des ressources importantes, comparativement à d'autres maladies.

Dans la perspective d'un autofinancement de la prise en charge de la maladie, il importe de réfléchir sur la méthode adéquate pouvant permettre de réduire les couts dont les plus importants portent sur les opérations chirurgicales destinées à ôter les nécroses et l'hospitalisation. Parvenir à réduire ou éviter ces deux activités de soins, conduirait à réduire, de façon significative, les investissements liés au traitement en milieu hospitalier de l'ulcère de Buruli.

Conclusion

Dans le cadre du renforcement des systèmes de sante en Afrique, la reforme pour une lutte plus efficace contre les endémiques tropicales (comme l'ulcère de Buruli) devra porter sur la révision des politiques sanitaires en vigueur. Il s'agira, pour rendre les systèmes plus opérationnels et performants, d'améliorer la couverture sanitaire en milieu rural, d'utiliser rationnellement les ressources disponibles et de définir de nouvelles responsabilités pour chaque acteur du système.

Améliorer la couverture sanitaire en milieu rural, les déséquilibres à corriger portent sur l'inégale répartition des services entre milieu rural et milieu urbain et sur l'importance accordée au curatif par rapport au préventif. Dans ce cadre, il importe de mieux valoriser et orienter l'investissement en améliorant la couverture des zones les moins desservies et en renforçant les services de base au détriment des services hospitaliers.

Rationaliser les ressources " cette stratégie repose sur des réallocations budgétaires intersectorielles, en tenant compte de la situation sanitaire et de son évolution à travers le temps et l'espace. Un meilleur programme de sante portera en outre sur le renforcement du recours aux médicaments essentiels, une meilleure organisation des circuits de distribution, afin que les zones les plus déshéritées soient mieux couvertes.

Définir de nouvelles responsabilités " un meilleur partage des responsabilités part d'abord du renforcement institutionnel à travers des choix optionnels. Dans ce contexte, l'État devra davantage favoriser l'autonomisation des structures de soins. Les efforts devront,

de ce fait, porter sur le développement du secteur communautaire. La communauté aura pour rôle de prendre en charge, progressivement, une partie des couts lies aux soins donnés à ses membres. Le développement du secteur communautaire passe par l'acceptation par les bénéficiaires du paiement des services de santé, surtout que, déjà, une partie importante des dépenses de santé proviennent des ménages. Il s'agira de renforcer cette situation, en optant pour des structures de type associatif, sans but lucratif, mais qui respecte les règles de gestion des entreprises.

Bibliographie

- AGUIAR, J. *et al.* : « L'ulcère de Buruli, une maladie mycobacterienne importante et en recrudescence au Benin », *Academie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, 43, 1997 : 325- 358.
- AGUIAR, J. et STEUNOD, C. : « Les ulceres de Buruli en zone rurale au Benin: prise en 51 charge de 635 cas », *MMecine Tropicale*, 57, 1997: 83-90.
- ALIHONOU, E.: *Niveau socio-economique et depenses sanitaires des populations. f: \$111Juete dans les 6 communes sentinelles du PEVISSP au Benin*, Pahou, CREDESA, 1994, 164 pages.
- AUJOULAT (I.) *et al.*, *Etude des representations des populations du departement du Zou face a l'ulcère de Buruli*, Rapport d'enquete, IMT, 1999, 122 pages.
- BALLY (A.): *La geographie du bien-eire*. Paris: PUF, 1981, 210 pages.
- BOISVERT (H.) : « L'ulcère cutane it Mycobacterium ulcerans au Cameroun ». *Bull Soc PathEx*, 1977; 2: 125-131.
- BOKO (M.) : « Pluie et parasitoses intestinales dans la plaine cotiere du Benin: regime pluviometrique et rythme d'infection », *Geo-Eco-Trop*, Liege, 1989, vol 13, pp 55 - 66.
- BOKONON GANTA (E.): « L'environnement et sa dynamique en milieu lacustre ouest Africain: cas de Ganvie au Benin », *Geo-Eco-Trop*, Liege, 1989, vol 13, pp 91 - 102.
- BROWNL (R.) *et al.*: *L'état de la planete*. Paris: Economica, 1992, 319 pages.

- BUGNICOURT (J.): *Disparites regionales et aménagement du territoire en Afrique*. Paris: Armand Colin, 1971, 325 pages.
- C.I.L.F : *Dictionnaire de l'Environnement*. Paris : Conseil International de la Langue Française, 1992, 315 pages.
- DEJOUX (C.): *La pollution des eaux continentales africaines*. Paris: ORSTOM, 1988, 182 pages.
- FASSIN (D.) : *Pouvoir et maladie en Afrique*. Paris: PUF, 1962, 450 pages.
- GENTILLINI (M.) et DUFLO (B.): *Medecine tropicale*. Paris: Flammarion, 1993, 835 pages.
- GEORGE (P.): *L'environnement*. Paris: Qsj N° 1450, PUF, 1974, 128 pages.
- HOUNGNIHIN (R.): *Les mecanismes endogenes dans la problematique de l'environnement à Cote d'Ivoire*, Memoire de maitrise de Sociologie-Anthropologie. Cotonou : UNB, 1997, 138 pages.
- HOUNGNIHIN (R.): *Parametres de l'environnement et sante publique au Benin: etude des impacts socio-economiques de l'ulcere de Buruli dans la zone sanitaire de Klouekanmey*, Memoire de DEA. Cotonou : UNB, 2000, 114 pages.
- JAFFRE (Y.) et OLIVIER de SARDAN (J.-P.) (Sous la direction de), *La construction sociale des maladies: les entites nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*. Paris : PUF, 1999, 369 pages.
- JAFFRE (Y.) et OLIVIER de SARDAN (J.-P.) (Sous la direction de), *Une medecine inhospitaliere : les difficiles relations entre soignants et soignes dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*. Paris: APAD-Karthala, 2003, 462 pages.
- OLIVIER de SARDAN (J.-P.), *L'enquête socio-anthropologique de terrain: synthese methodologique et recommandations a usage des etudiants*, LASDEL - Niamey, 2003, 59 pages.
- O.M.S: *Vivre et mourir en Afrique : Sante, Population et developpement*, Dakar, Ed. Enda, 1988, 284 pages.
- O.M.S : *Notre planete, notre sante*. Paris, 1992, 299 pages.
- O.M.S : *Pour une vie saine et productive en harmonie avec la nature: une strategie mondiale OMS pour la sante et l'environnement*. Geneve, 1994, 40 pages.
- OMS: *Ulcere de Buruli : infection à Mycobacterium ulcerans*. Geneve : 2000, 118 pages. ONUSIDA : *Principes directeurs applicables aux etudes de l'impact social et economique du VIH/SIDA*, Collection « meilleures

- pratiques » de l'ONUSIDA - Outils fondamentaux, Geneve, 2001, 64 pages.
- PHELS (C. E.) : *Les fondements de l'economie de la sante*. Paris: Nouveaux Horizons, 1995, 288 pages.
- PORTAELS (F.) : « Epidemiologie des ulceres a Mycobacterium ulcerans », *Ann. Soc. Belge, Med. Trop.*, 1989,69: 91-103.
- PRADINAUD (R.) et al. : « Vingt cas de mycobacterioses cutanees en Guyane Francaise », *Castellina*, 1980,2: 273-274.
- ROSNY (E.) (de), *L 'Afrique des guerisons*. Paris: Karthala, 1992, 244 pages. ROUGEMONT (A.) et BRUNET-JALLY (J.) : *La sante en pays tropicaux*. Paris: Doin ACCT, 1984,751 pages.
- TONDA (J.), *Pouvoir de guerison, guerison et pouvoir dans les eglises "hors la loi"* : *essai sur la production ideologique du besoin de fa sante*, doc. roneo, 1988, 78 pages.

Entre Afrique Et Occident: Regards Croises Sur La Perception De La Maladie

Mina Zaza

Université Paris III - Sorbonne Nouvelle¹

A l'arrivée de cette nouvelle maladie qu'est le SIDA, le monde scientifique et médical s'est trouvé désarmé, Il a fallu l'identifier et trouver une solution thérapeutique à ce fléau que l'on ne maîtrisait pas. Face à toute cette incompréhension des médecins, la voix des patients, qui subissaient la maladie, a voulu se faire entendre et guidait déjà le personnel médical sur ce qu'ils sentaient être le mieux pour eux. Ils ont aussi dû se battre pour faire entendre des douleurs que les médecins refusaient d'admettre parce qu'elles ne figuraient *pas dans leur documentation*. Pour les femmes, faire entendre leur désir d'être mère malgré leur volonté de faire avorter toutes les séropositives et de tuer ces patientes dans leur identité de mère; faire entendre une souffrance qui va au-delà du physique, une âme blessée de se sentir seule et rongée par la maladie. C'est pour toutes ces raisons que j'ai voulu entendre ces voix et les porter jusqu'ici. Les représentations de la maladie, c'est-à-dire tout ce que la société et la culture imposent comme vision du Sida, ainsi que la connaissance qu'en a la personne avant d'être atteinte, sont souvent en contradiction avec ce que les malades vivent eux-mêmes. J'ai voulu principalement interroger des Africains venus d'Afrique noire pour voir et savoir comment ils vivent et gèrent cette maladie dans le contexte occidental, s'ils se contentent de la médecine occidentale ou s'ils vont puiser dans leurs ressources traditionnelles pour se soigner. À quoi est confronté un Africain malade qui vient se faire soigner en France, et à quoi la France est-elle confrontée lorsqu'elle veut traiter un malade africain ?

¹ Doctorante en Littérature Générale et Comparée, ce sujet est hors de mon champ de recherche, mais présente un intérêt et s'y rattache dans son aspect comparatif.

Des entretiens avec des malades français nous ont permis d'établir une comparaison sur la gestion d'une même maladie. La présente étude s'organise autour de thématiques différentes construites selon les réponses des personnes interrogées.

Présentation des personnes interrogées

Dans mon étude j'ai consulté deux champs, celui des patients atteints du VIH, et celui de certains professionnels, notamment une psychologue française et un directeur et membre d'association.

J'ai principalement interrogé deux femmes africaines (Murielle de Cote d'Ivoire, et Bety du Congo), une femme française (Lisa) et un africain du Togo (Marius²). Ces personnes fréquentent le service du Professeur Bricaire, responsable du service des maladies infectieuses et tropicales de la Pitie Salpetrière. Etant moi-même originaire d'Afrique du Nord, j'ai eu du mal à avoir le témoignage d'une maghrébine. En ce qui concerne la communauté asiatique, la question reste quasi inabordable.

Pour les professionnels, j'ai interrogé Gérard, bénévole de l'association *Aides*³ et directeur de l'association *Elle Ephémère*⁴; Nicole, psychologue dans le service cité précédemment, et Adelaïde, une camerounaise médiatrice dans l'association Ikambere, une association qui réunit toutes les femmes atteintes du VIR, actuellement fréquentée par 80% d'africaines d'Afrique subsaharienne.

Découverte et annonce de la maladie

Toutes les personnes interrogées ont contracté la maladie par relation sexuelle. Pour la grande majorité des africaines entendues, elles l'ont appris lors d'examens routiniers de suivi de grossesse. C'est le cas de Murielle. Elle est arrivée en France pour se marier avec un homme qu'elle ne connaissait pas, suite à un mariage arrangé. Elle avait déjà un

² Les prénoms ont bien entendu été modifiés.

³ Créée en 1984 et reconnue d'utilité publique en 1990, *Aides* est la première association française de lutte contre le sida.

⁴ LFMR: Association internationale de femmes, créée par Nicole Marchand-Gonod, vice-présidente, et Gérard Berlureau, président.

fil en Afrique d'un autre homme. C'est en se rendant à l'hôpital pour contrôler sa deuxième grossesse qu'elle apprend qu'elle est contaminée. Etant donné qu'elle l'a appris dans un service de maternité, il n'y a eu au moment de l'annonce aucune prise en charge. Elle est rentrée chez elle effondrée, et a tenté de se suicider par différents moyens. C'est ensuite le médecin qui, constatant qu'elle ne suivait pas convenablement son traitement, l'a dirigée vers les associations et la psychologue. Aujourd'hui, elle souhaiterait sans doute plus d'écoute et d'attention de la part des médecins, mais elle est, tout compte fait, relativement satisfaite de sa prise en charge médicale.

Béty, quant à elle, est arrivée du Congo clandestinement. Elle vivait dans la rue lorsqu'elle a été prise de violentes douleurs à la tête. Elle est allée aux urgences et, après analyses sanguines, a appris qu'elle était séropositive. C'est une femme avec un fort caractère, Elle a insisté pour que le médecin l'euthanasie sur le champ. Elle a aussi essayé de se suicider, notamment en prenant en une seule fois tous les médicaments qui lui étaient prescrits, sans succès. Elle s'est dit : « puisque j'allais mourir, autant mourir en bonne santé, comme j'étais ». C'est un médecin en collaboration avec l'association *Aides* qui lui a expliqué qu'être séropositif aujourd'hui n'impliquait plus la mort, qu'il y avait un traitement.

Pour tous les cas rencontrés, qu'ils soient occidentaux ou africains, le diagnostic de la séropositivité était une mort annoncée, En ce qui concerne les Africains, ils avaient présente à l'esprit l'image des sidéens en Afrique rejetés par la société, la famille, et qui meurent dans des souffrances atroces, ce qui explique leur volonté d'anticiper leur mort. Après l'annonce de la maladie, Murielle voulait repartir en Côte d'Ivoire pour mourir auprès des siens. Bety voulait mourir immédiatement sans que personne ne le sache. Mais déjà mères par ailleurs toutes les deux, elles ont lutté par devoir de mère pour rester en vie pour leur enfant.

Il en est de même pour Marius, patient togolais. Il est arrivé clandestinement, a vécu dans la rue pendant trois ans. Il a appris au cours de sa première année qu'il était malade. Une bénévole de *Aides* qui lui a expliqué la aussi que s'il était encore en Afrique, les choses seraient plus difficiles, mais qu'en France il y avait un traitement auquel il avait droit, et qu'il allait s'en sortir.

Pour ces trois personnes, aucun des membres de la famille ne savait ni ne sait qu'elles sont atteintes du VIH/SIDA. Elles n'ont donc aucun soutien de la famille et Murielle dit : « Au pays quand on est malade il ne faut pas le dire aux parents, si on le dit on est rejeté, alors qu'on doit être soutenu et aimé ». Bety raconte comment dans son village au Congo, lorsqu'une personne est malade, on incrimine une personne âgée de la famille l'accusant d'avoir jeté un sort au malade. On prend alors cette personne qu'on entoure de trois pneus de voiture le long du corps, et sur la place publique on la brûle en mettant le feu aux pneus. Tout le monde est heureux de se débarrasser d'un sorcier. Si à sa mort le malade n'est pas guéri, alors le marabout incrimine le frère de la personne âgée ou l'oncle disant qu'ils étaient complices dans leur sorcellerie. On procède alors de la même manière avec cette personne. Le malade quant à lui est mis au ban de la communauté. Il est enfermé dans une pièce, il n'a pas le droit d'en sortir car les autres ont peur d'être contaminés. On lui donne à manger, quelque fois on ne lui donne pas d'eau, dans l'espoir qu'il mourrait peut-être un peu plus vite. Le malade devient un poids pour la société, pour la famille, qu'il faut éradiquer en accélérant sa mort naturelle.

Pour ce qui est de Lisa, femme française, elle a appris qu'elle était séropositive le jour de la mort de son mari. Celui-ci est mort du Sida, et il l'avait donc contaminée, Cela faisait alors deux chocs à gérer, Mais toute sa famille s'est montrée très présente, l'a entourée et encouragée, sa mère et son père lui disant : « Si on t'a donné la maladie, on ne t'a pas enlevé le traitement ».

Souvent le système associatif prend le relais du monde médical et se substitue à la famille pour ce qui est de l'écoute et de l'aide. Le dire à la famille et aux amis est une idée plus concevable dans le milieu occidental que dans le milieu africain, même si les conséquences ne sont pas toujours heureuses.

Efficacité des traitements

L'entretien avec la psychologue a souligné un aspect important dans le vécu des malades. Avant l'arrivée de la trithérapie, lorsque la séropositivité ou le sida étaient annoncés, on leur disait effectivement qu'ils allaient mourir, et on les accompagnait donc à la mort. Les

malades arrêtaient de travailler, vendaient les quelques biens qu'ils avaient et attendaient leur fin. Or, pour ceux qui ont survécu jusqu'à l'arrivée du traitement, il a fallu leur expliquer que grâce à cela ils ne mourraient plus que de leur mort naturelle, que malgré les effets secondaires, ils iraient mieux, que leur charge virale serait indétectable dans le sang, et que la médecine du travail leur demanderait certainement de reprendre le travail. Accepter de mourir est dans ce cas aussi difficile que d'accepter de revivre, et la réinsertion sociale, lorsqu'elle peut se faire, se fait très difficilement, car il faut notamment justifier de dix ans d'absence sur le marché de l'emploi. Certains le vivent comme une douleur, comme le montre ce poème d'un « rescapé » du sida :

*Malaise, mal être: ma lettre à l'infirmière*⁵.

Oh oui madame, j'ai de la chance!

Chance de fêter mes dix ans d'orthothérapie, chance d'être prolonge et chance d'être en sursis,

Chance d'être assez solide, ou chance d'être assez con pour avoir résisté et échappe au pire.

Cette grande chance d'avoir perdu amis, amour, parents, santé et force de travail,

Cette douloureuse chance d'avoir perdu passé, de n'avoir pas d'avenir, d'être si peu présent.

Cette chance, immense, de n'avoir rien perdu : tout, sauf la vie.

Amour à mort, puis risque d'amour: peur de contaminer,

Même par la peur du mensonge, mimer la peur d'être plombé pour mieux nier être ce risque;

Triste tropique, ma vraie réalité.

Joie d'avoir eu 20 ans, peur de mourir à 30, d'être passé à 40,

Non salarié, mais pensionnaire, malade handicapé jeune veuf et retraite :

⁵ Témoignage paru dans la revue de l'association *Aides* intitulée *Remaides* N°60, juin 2006, p. 33.

Chance d'être mort-vivant et de pouvoir chanter: à vie, la mort !

Les nouveaux malades à qui l'on diagnostique la séropositivité n'ont plus rien à voir avec les autres, car aujourd'hui on leur annonce qu'un traitement existe.

Les traitements actuels sont efficaces, mais doivent être adaptés à la personne car les effets secondaires sont importants, surtout lorsque, l'observance n'est pas bonne. La qualité de vie reste en moyenne assez médiocre car si le taux de charge virale est quasi inexistant, et que le T4 remonte, les effets secondaires comme les troubles de la mémoire, une diarrhée aiguë et surtout la déformation du corps restent importants.

Un des symptômes les plus gênants de la maladie est la déformation du corps que l'on appelle la cytodystrophie. Elle consiste en une perte sévère de graisse par endroits et en une accumulation en d'autres. Les joues se creusent, les jambes et les bras peuvent s'amaigrir, les fesses aussi, et la nuque, le ventre et les seins chez les femmes augmentent de volume. Ce symptôme complique le rapport à la maladie car il modifie la représentation même que le malade avait de son corps jusqu'alors. Un accompagnement doit se mettre en place.

Accompagnement en parallèle des soins médicaux

Deux types d'accompagnements sont mis en place, le social et le psychologique.

Aspect social/ matériel : L'aspect social est à prendre en compte absolument. Nos trois patients africains sont arrivés en France dans des conditions difficiles. Bety a passé 6 mois dans la rue, Marius 3 ans, et Murielle a vécu pendant de nombreuses années dans une pièce insalubre de 9m² avec son mari et ses enfants. Ces conditions influent sur l'observance du traitement, ils ne peuvent pas le prendre correctement et ne guérissent donc pas comme ils le devraient. Le traitement de la maladie passe aussi par une bonne alimentation, avec des règles strictes (éviter le laitage et favoriser le riz contre la diarrhée ...). L'association *Aides* notamment, *Elle Ephémère* et *ARC en Ciel*⁶ aident les malades à se vêtir, à manger correctement, et à se tenir au chaud en

⁶Lieu d'accueil parisien de l'association *Aides*. Cree en 1996, il accueille les séropositifs et les aide dans leurs difficultés quotidiennes : nourriture, logement, etc.

leur fournissant divers matériels ... Les associations les aident aussi à régler leurs problèmes administratifs comme la régularisation de papiers ou la demande de logement.

L'autre problème qui entre en compte est celui de l'attitude d'une communauté face à la maladie. Bety a connu la vie dans la rue pendant 6 longs mois. Une congolaise qu'elle a connue l'a recueillie chez elle. Mais cette amie ne sait pas qu'elle est malade et ne doit pas le savoir car Bety risque d'être rejetée. Il existe un traitement efficace qu'elle ne peut pas prendre car il doit être placé au réfrigérateur, Elle a opté pour ceux qui se prennent par voie orale et doit se cacher dans les toilettes au moment des prises. Ils sont beaucoup à être dans cette situation et se cacher influe sur la qualité de l'observance du traitement.

Le cas des Français nécessite aussi un accompagnement social car si certains malades peuvent aujourd'hui avoir une vie active quasi normale, beaucoup ont dû arrêter de travailler et vivre d'allocations et de pensions sociales.

L'aide psychologique est aussi fondamentale. Les Français vont voir une psychologue beaucoup plus facilement que les Africains. Cette pratique leur est plus familière dans leur environnement social. Les personnes ont un besoin qu'elles reconnaissent: celui de parler dans un cadre clos à une tierce personne neutre, qui est là pour tout écouter sans juger. Elles vont d'elles-mêmes voir la psychologue du service, ou sont envoyées par leur médecin qui juge de la nécessité de consulter ou pas.

Pour la communauté africaine, elle a majoritairement accès au psychologue par le biais des associations où elles ne vont que pour demander une aide matérielle. Je prends le cas de Murielle. Son médecin qui constatait qu'elle ne prenait pas correctement son traitement l'a dirigé vers la psychologue plusieurs fois. Elle me dit. « Je ne comprenais rien à ce traitement. Je le suivais tête baissée. On m'a conseillé d'aller voir une psychologue. J'étais réticente car je me disais que je n'étais pas folle, que je n'étais pas malade et que je ne pouvais rien comprendre à tout ça. J'y suis allée, mais quand j'ai vu que mon tour approchait, je suis partie en courant. Un jour elle a été plus rapide que moi, et j'ai été obligée d'y aller. Après un certain temps, elle m'a apprivoisée, J'ai commencé à parler et je me suis sentie mieux. Je n'avais plus cette ombre négative qui me disait de sauter. J'avais enfin

quelqu'un qui m'écoutait et me soutenait. Car avec mon mari, c'était interdit de parler de la maladie. Comme si je n'existais pas. Donc il fallait trouver une porte de sortie ».

Ses séances avec la psychologue l'ont donc beaucoup aidée, Marius et Bety ainsi que d'autres sont beaucoup plus réserves par rapport à ce type de thérapie,

La psychologue a depuis peu créé un groupe de paroles pour les femmes séropositives. Viennent celles qui le désirent, Les femmes africaines viennent beaucoup moins facilement que les femmes occidentales. Elles ont peur d'être reconnues par quelqu'un du pays, d'une part, et ne voient pas facilement l'intérêt de se réunir pour parler de cela. Mais le changement se fait petit à petit. Lorsqu'elles se retrouvent toutes, elles comparent leur vécu et se donnent des idées pour mieux vivre tel ou tel aspect de leur problème, Par exemple, une des femmes a parlé d'un problème gynécologique qu'elle avait, et en en parlant avec les autres femmes elles se sont rendu compte qu'aucune d'entre elles ne voyait de gynécologue car elles se sont focalisées sur le médecin qui les suivait en milieu hospitalier, Quelque temps plus tard, les consultations ont révélé que la majorité d'entre elles avaient un cancer de l'utérus.

Il en est de même pour la question de la grossesse. Les médecins faisaient avorter systématiquement les femmes séropositives enceintes. Or les femmes africaines ne voulaient pas avorter, elles ont gardé leur enfant envers et contre tout, et c'est par ce coup de force que les médecins se sont rendu compte qu'elles pouvaient avoir des enfants séronégatifs. Des lors, les femmes françaises se sont remises à vouloir des enfants aussi.

Ce groupe a donc la qualité de permettre la parole entre femmes de toutes cultures pour des échanges dynamiques tant d'un point de vue médical que relationnel.

Difficultés auxquelles sont confrontés médecins et associations

Les difficultés par rapport aux étrangers viennent du fait que les médecins et les associations sont confrontés à des cultures différentes. Prenons le cas d'une femme malienne qui est venue en hospitalisation pour son VIR. Elle ne mangeait pas. C'est un membre de l'association

qui un jour a eu l'idée de lui apporter un plat de chez elle, et là elle s'est mise à manger. Elle pensait que la nourriture du blanc était un poison pour elle, et ne savait pas parler français.

Le fait que certaines personnes, voire même des familles, ne sachent pas parler français est un handicap lors de l'annonce de la maladie et des consignes à suivre pour l'observance du traitement. Le personnel médical n'a pas le temps de prendre en charge ces problèmes, ce sont alors les associations qui essaient de trouver des personnes qui pourraient et voudraient aussi faire la traduction en bambara ou en wolof.

La principale difficulté est la responsabilisation des patients et de leurs conjoints, sur l'observance du traitement, et sur la nécessité de se protéger pendant les rapports. Le mari de Murielle par exemple est dans le déni -de la maladie. Au début, il ne voulait pas qu'elle se soigne, disant que ce traitement était fait pour des cobayes. Elle a du se traiter à son insu. Et lui de son côté ne se protège pas, soutenant à la psychologue que les marabouts le protègent.

Il en est de même pour une femme malienne dont la séropositivité a été diagnostiquée lors d'une visite de routine pour sa grossesse. Son mari n'a pas voulu faire le test de dépistage, ne se protège jamais pendant ses rapports avec elle. Elle ne peut pas apporter de préservatif chez elle car dans sa culture il est connoté négativement. Donc elle se traite et continue à mettre au monde des enfants, en évitant de les allaiter. Son mari est polygame, et a la même attitude envers toutes ses femmes.

Recours à des pratiques parallèles

Je me suis surtout intéressée au fait de voir quelle représentation les Africains avaient de la maladie et s'ils avaient recours à des pratiques traditionnelles pour se guérir. Le VIR ou le SIDA est une maladie que l'on ne nomme pas, on l'appelle *la maladie*. Plusieurs des Africains que j'ai interrogés ou entendus pensent ou ont dans leur environnement des personnes qui pensent que cette maladie provient des blancs,

Marius le Togolais n'est pas retourné au pays depuis qu'il sait qu'il est séropositif. Il n'a jamais eu recours à des pratiques traditionnelles. D'un point de vue médical il est très bien encadré, et suit de manière

assidue son traitement depuis qu'il vit dans une chambre et qu'il a un travail. Il dit que s'il était en Afrique il serait aile voir le marabout, mais que ça n'existe que la bas et qu'ici il faut aller voir le médecin, Il me dit : «Avant je pensais que c'était de la sorcellerie. Maintenant je sais que c'est un virus. Pour moi, c'est une maladie de blanc, et elle m'a attrapé».

Béty suit aussi de manière assidue le traitement et ne pense pas à aller voir le marabout car ce serait une sorte de visibilité de sa maladie par un membre de sa communauté.

Martine quant à elle est catholique et prie souvent Dieu de la guérir, Elle est complètement imprégnée du milieu de la sorcellerie depuis qu'elle a été désenvoutée par un pasteur protestant. Cela s'est passe à un moment de sa thérapeutique ou elle allait très mal, ou elle avait du mal à tenir debout. Ses deux cousines l'ont emmenée avec elles au temple, le pasteur l'a remarquée et lui a fait ce qu'elle appelle «une délivrance », Juste après, elle s'est sentie mieux, a retrouvé son appétit, a repris des forces a la stupéfaction même des médecins au vu des analyses sanguines.

Son père était verse dans la connaissance des plantes et ses problèmes de santé ont toujours été traites par des plantes adaptées aux problèmes du moment. Lorsqu'elle a connu sa séropositivité, les plantes que lui envoyait sa mère de Cote d'Ivoire soulageaient ses effets secondaires comme les vertiges, les diarrhées, vomissements et étourdissements.

Lisa aussi a recours à la phytothérapie pour soulager les effets secondaires. Elle fait aussi du Yoga pour se détendre et pour apprendre à écouter son corps. Elle pense : « Le traitement est indispensable, mais il est lourd et pour le bien-être c'est important d'aller chercher d'autres moyens de bien-être. ». Gérard, bénévole de l'association *Aides* et président de l'association *Elle éphémère* soutient que « le traitement, la nutrition et le psychisme sont trois piliers importants si on veut garder le contrôle sur la maladie ».

Médecine scientifique et médecine parallèle

Il semblerait qu'à l'hôpital St Louis, un hôpital parisien, des thérapeutes africains sont associes a l'équipe médicale. Sur le sida

notamment, il y a eu des essais de collaboration. A l'association *Aides* des guérisseurs africains sont intervenus pour expliquer leur travail de mise en pratique de leur connaissance tout en collaborant avec la science occidentale. Pour beaucoup d'Africains, dit Gérard, c'est important qu'il y ait les deux. Mais cela ne peut se faire qu'en collaboration, car la médecine traditionnelle seule n'est pas efficace. Gérard pense que de toute façon la médecine occidentale ne peut qu'évoluer en ce sens car elle est confrontée à d'autres cultures, à d'autres représentations de la maladie et du traitement. Nicole la psychologue a un point de vue un peu plus pessimiste. Elle travaille directement entre les médecins et les patients. Elle est révoltée de voir que les médecins ne font même pas de différence de sexe entre les malades, elle a très peu d'espoir concernant les différences culturelles : « L'Européen comme l'Américain sait tout, il a raison, et ils ne sont pas prêts du tout à accepter les médecines traditionnelles. » Toujours selon elle, les médecins savent que leur savoir est fragile et ils ont peur de la place que peuvent prendre les médecines parallèles. Ils tiennent alors un discours qui les dénigre. Pour la première fois, dit-elle toujours, les médecins se sont trouvés confrontés à une maladie qu'ils ne comprenaient pas. Les patients en savaient plus qu'eux sur les symptômes qui se déclaraient et sur les traitements plus efficaces ou plus supportables que d'autres. Le médecin s'est trouvé contraint d'écouter le patient. Selon elle, « Il faudrait un plus grand métissage en France pour ne pas dire en Europe pour qu'ils ouvrent les yeux et tiennent compte des différences. »

Maladie et identité

Je me suis aussi demandé quels rapports la maladie pouvait entretenir avec l'identité, Pour se soigner, le patient doit passer par une acceptation de sa maladie. Mais quelle place prend-elle dans la définition qu'il a de lui-même ? De manière générale, elle confronte le patient à une difficulté qui le révélera dans sa force ou sa faiblesse à lutter contre cette maladie. La psychologue a suivi beaucoup de séropositifs au moment OU la trithérapie n'existait pas encore, OU ils étaient donc condamnés à mourir d'une maladie opportuniste. Il y avait deux catégories, ceux qui se battaient, et ceux qui baissaient les bras.

Ceux qui baissaient les bras semblaient dans la dépression, attrapaient une maladie opportuniste et mouraient quelque temps après dans l'isolement et la tristesse. Ceux qui décidaient de se battre vivaient leurs derniers moments intensément, contractaient eux aussi une maladie opportuniste et en mouraient. Selon Nicole, ils mouraient quasiment en même temps, mais la qualité de vie des derniers moments n'était pas la même.

Lisa dit que la maladie lui a révélé certaines ressources qu'elle ne se connaissait pas. Elle s'est investie intensément dans son travail, et s'est découvert une grande énergie et une force qui étonne ses proches.

Murielle qui était timide et réservée, soumise, s'est affirmée et est devenue une battante, une militante qui circule de chambre en chambre pour remonter le moral aux séropositifs qui en ont besoin. Elle va plus facilement vers les autres car elle a conscience du bien que cela lui a fait que des personnes aillent vers elle quand elle en avait besoin. Mais elle sait faire la part des choses : « La maladie m'a grandie, m'a sortie de ma timidité, Elle m'a fait vivre un enfer. Je veux vivre et lutter contre elle pour lui dire « oui tu es en moi, mais tu ne me contrôles pas c'est moi le chef ». C'est facile à dire mais pas facile à faire. Accepter que cette maladie fasse partie de toi, mais la refuser en tant que maladie. L'accepter parce que c'est un handicap qui fait partie de ta vie, mais refuser qu'elle te possède, alors je lui mets une claque quand je le peux, et je me sens mieux. » Cette patiente a compris quelle place il fallait donner à la maladie dans son être pour l'accepter, mais la dépasser aussi en la combattant.

Nicole la psychologue a suivi beaucoup de personnes qui soutenaient que le sida les avait sauvées. Par exemple certaines personnes toxicomanes semblaient dans l'oubli et dans l'anonymat, et le fait d'être sidéens aux débuts de la maladie notamment les a fait 'sortir de cet anonymat. Des gens s'intéressaient à eux, ils étaient suivis par des médecins, interviewes, etc. Ils n'existaient que parce qu'ils étaient sidéens, mais ils existaient. Un traitement définitif posera un problème au niveau de leur reconnaissance sociale. Se pose aussi la question de la reconnaissance dans le fait de dire ou ne pas dire. Jusqu'où le regard de l'autre, ce que pense l'autre a de la place dans

notre construction. Un magazine nommé *RemAIDES*⁷, qui traite des problèmes et des questions que peuvent se poser les séropositifs, avance que: «Aujourd'hui, ne pas pouvoir dire qu'on est séropositif a un grand impact sur la qualité de vie, et conduit aussi un certain nombre de gens à ne pas chercher à savoir s'ils le sont, ou à s'éloigner du système de soins au détriment de leur sante future ». Pour certains patients, être reconnus dans leur maladie aussi leur permet de vivre plus harmonieusement, sans se cacher pour prendre leurs médicaments ou inventer un mensonge lorsqu' ils vont en consultation ou en hospitalisation.

Plus particulièrement, la question déjà maladie par rapport à la féminité pose des problématiques multiples. D'une part, dans le statut de mère. Les femmes africaines par exemple n'existent que parce qu'elles sont mères. C'est pour cela que la question ne s'est pas posée longtemps d'avorter ou pas pour les femmes séropositives, Elles devaient et voulaient avoir des enfants envers et contre tout ce que les médecins pouvaient dire. Cette attitude a fait avancer les choses sur les *a priori* qu'avaient les médecins sur les grossesses des femmes séropositives. Le fait aussi que dans un groupe de parole les femmes se soient rendu compte que plus aucune n'allait voir son gynécologue rend compte du rapport fausse qu'elles avaient avec leur corps de femme séropositive.

Un des problèmes majeurs que pose la séropositivité par rapport à l'apparence est la cytodystrophie, ou le trouble de la répartition des graisses. Ils peuvent être de deux ordres : une perte de graisse sous la peau des joues, des fesses et des membres, et une accumulation de graisse au niveau des seins, de la nuque, de l'abdomen et des organes internes (viscères). Certes, il y a des techniques esthétiques remboursées par la sécurité sociale qui peuvent masquer certains signes, comme la méthode de remplissage au niveau des joues. Mais cela n'est pas définitif et ne résout pas le reste. De nombreux problèmes se posent aux femmes dans leur vie de tous les jours, tant d'un point de vue personnel que d'un point de vue relationnel. Elles ne se reconnaissent pas dans ce corps qui change et qui manifeste la maladie des que l'on croise un miroir ou un regard. Le regard que les

⁷Revue de l'association AIDES.

hommes peuvent porter Sur elles prend beaucoup plus d'importance. Murielle par exemple, a beaucoup souffert de ces changements physiques. Elle était surtout devenue très maigre, mais les hommes .la regardaient toujours avec autant de désir, et, c'est, dit-elle, ce qui l'a sauvée « Je ne me .sentais plus femme. Je ne pensais plus qu'un homme pouvait me regarder et me désirer. Même dans mes pires moments, lorsque je .faisais moins de 40 kilos, lorsqu'un homme me draguait je pleurais. Je ne comprenais pas que l'on puisse encore me regarder. Lorsque je me voyais je voyais un cadavre (...) C'est l'amour et le désir qui m'ont fait prendre conscience que j'étais encore vivante. ». Dans la relation avec cet autre avec qui on veut partager des moments intimes, se pose encore plus fort la question de le dire ou pas, et quand.

Lisa a fait le choix de rencontrer un séropositif par le biais d'une association. Pour elle c'était un challenge de se confronter au vécu quotidien d'un autre séropositif, Ils se soutiennent et surmontent .les difficultés a deux : « On a nos rites de médicaments que l'on prend ensemble. On a vu l'évolution ensemble (trois prises, puis deux, puis une).On les prend ensemble dans notre petit pot le soir. S'il y en a un qui oublie, l'autre lui rappelle. »

Ce qui les aide à tenir

Ce qui revient avant tout ce sont les enfants. Bety a arrêté de penser au suicide et s'est concentrée sur les démarches à faire pour faire venir son fils du Congo. Marius, qui n'a pas revu ses deux enfants depuis qu'il a appris sa séropositivité, a hâte de repartir au Togo pour les revoir. Murielle elle s'est battue contre les médecins même pour avoir des enfants contre leur avis, «j'ai risqué ma vie pour les avoir, dit-elle, et il faut que je lutte pour vivre pour eux».

Ensuite vient la foi Murielle, qui a rencontré plusieurs fois Dieu dans son parcours douloureux dit : « Je ne dors jamais sans prier. J'ai toujours prié dans ma vie. Il y a toujours une voix qui me parle dans les moments durs et qui me dit : 'Levé toi et prie' ». Un des moyens de soulager sa tristesse est d'écrire. Elle a beaucoup écrit lorsqu'elle était hospitalisée.

Marius, plus pragmatique, croit en la vie.

Quant à Lisa, ce qui la fait tenir c'est: « la famille, mon fils qui grandit, la famille qui s'agrandit, mon compagnon (qui est séropositif aussi), qui est grand-père, les amis, les projets, les choses nouvelles ... c'est la vie. Rien n'est éteint, 'il' y a tout le temps de l'espoir. Je suis croyante, pas d'une religion vraiment je crois qu'il y a un Dieu. Ca, ça m'aide beaucoup.

La foi en la médecine, en la recherche, n'est pas mentionnée, si ce n'est indirectement lorsque Murielle me dit : « Je ne savais pas que j'allais vivre 15 ans de séropositivité. J'ai appris en 1992 que j'étais séropositive. Aujourd'hui j'ai de l'espoir,». Il semble que cette épreuve les a rapprochés de quelque chose de plus essentiel dans la vie.

Ce que leur a appris la maladie

Pour certaines, surtout les africaines, la perception du sida a changé. Lisa n'avait pas d'*a priori* et avait déjà des amis séropositifs avant de savoir elle-même qu'elle l'était Murielle, ivoirienne, dit : « Avant d'être atteinte, lorsqu'on me parlait du sida je ne voyais que la mort. Aujourd'hui je vois la vie. Avant c'était un trou noir, maintenant je vois la lumière ».

Alain, séropositif français, témoigne dans la revue *rem AIDES* et nous fait part de son expérience: «Se savoir mortel a 19ans apprend beaucoup. A relativiser, à prendre le temps et savoir en jouir, la fragilité des choses, le courage, l'urgence, le bonheur de la simplicité, la vanité du matérialisme ... Et oser dire je t'aime. Oui, j'ai beaucoup pleuré, mais comme dit un proverbe allemand « Les yeux qui ont pleuré voient plus pro fond. (...) » Bien sûr que mon SIDA a été douloureux, pour tous les gens que j'ai perdus, mais accompagner un ami jusqu' au bout a été quelque chose dont je suis riche et fier. J'ai vécu des moments de grâce et de fraternité à l'hôpital ou au fond d'une prison que vous ne soupçonnez pas. Grâce au sida, j'ai rencontré des gens « hors normes », (...) sans le sida, je n'aurais jamais connu tout ça (...) Le sida a fait ce que je suis et finalement et modestement, je suis heureux de ce que je suis ».

Comment lutter contre ce fléau ?

Selon Gérard, membre de plusieurs associations, tout est une question d'éducation. Il faut une éducation qui doit passer par le gouvernement et les milieux associatifs qui sont sur le terrain. Des réseaux se déplacent dans les écoles et proposent des témoignages directs de personnes atteintes du VIH. L'éducation doit commencer à l'école et très tôt car on sait que la sexualité chez les jeunes est de plus en plus précoce. Les volontaires dans le milieu associatif sont en baisse, pour deux raisons : l'image de l'association a été ternie par l'histoire de *l'Arc*⁸ qui reste présente dans tous les esprits. Mais aussi parce que le sida est une maladie beaucoup plus connue, dont on ne meurt plus. L'intérêt n'est plus le même. Il faut aussi relancer la dynamique à ce niveau-là.

Gérard souligne la nécessité de maintenir le système associatif qui « apporte écoute, soutien, orientation et peut être médiateur entre patients et médecins. Les bénévoles apportent des explications supplémentaires sur l'observance avec des mots généralistes, Ils aident à la gestion du traumatisme lors de l'annonce car ils ont plus de temps que les médecins. Ils expliquent au patient comment vivre avec la maladie et lui ouvrent le panel des services du monde associatif. Les associations se battent aussi pour avoir une influence sur le politique et les laboratoires pour améliorer la qualité de vie des malades. » Il ajoute « On est là pour les patients, les proches et l'équipe médicale. Trois piliers à gérer. »

Il insiste aussi sur le fait qu'il faut maintenir et développer des programmes tels que le programme *Esther*⁹ qui établit des partenariats entre des hôpitaux français et des hôpitaux des capitales d'Afrique. Cela permet aux malades africains de se soigner chez eux, en évitant un déracinement, l'abandon de la famille et la confrontation aux difficultés sociales lors de l'arrivée en France.

⁸ *Arc*: Association pour la recherche sur le cancer.

⁹ Programme ESTHER: « Ensemble pour une Solidarité Thérapeutique Hospitalière En Réseau », Fondé en mars 2002, l'initiative de Bernard Kouchner. A pour objectif de défendre avec détermination l'égalité de l'accès aux ARV en matière de lutte contre le VIH/SIDA dans les pays en voie de développement.

Un problème de formation

De quels outils le personnel médical dispose-t-il pour appréhender les patients d'une culture différente ?

J'ai surtout posé la question à la psychologue pour savoir si elle avait été confrontée à des difficultés, est si elle pensait qu'une formation pédagogique différente l'aurait aidée à mieux comprendre et suivre ces malades africaines du Nord ou du Sud. Elle m'a répondu : « J'ai un peu paniqué au début car j'ai mesuré les différences entre les patients selon leurs cultures. Dix ans de vie à l'étranger m'ont beaucoup apporté. Dès que j'ai pu j'ai fait un DU en anthropo-psychopathologie. Les maghrébines sont plus proches des Occidentaux, mais pour ce qui est des Africaines, j'ai appris avec elles. Quand elles parlaient, des marabouts, des Vaudous, etc., elles voyaient que je m'intéressais à ce qu'elles disaient, que je les écoutais. L'objectif était qu'elles se sentent écoutées et pas du tout jugées. » Selon elle, « le diplôme ne suffit pas. c'est une question de démarche personnelle ... car tu ne peux pas exiger que dans leur cursus les psychologues fassent une psychothérapie, ou encore qu'ils prennent des cours d'ethnopsychologie ou d'anthropologie s'ils ne veulent pas. » Je pense que si ! C'est sans doute une question d'ouverture personnelle que d'être disposé à entendre et à comprendre un autre discours mais il faut que le cursus de psychologie comprenne des matières telles que l'ethnopsychologie ou l'anthropologie, car la France est multiculturelle, et les professionnels de la santé, du moins concernant la psychologie, doivent être un minimum formés à recevoir les patients dans leurs différences culturelles.

Conclusion

Il reste encore aujourd'hui impossible aux Africains atteints du VIH de le faire savoir à leur communauté, Il faudra du temps et beaucoup d'éducation par voies différentes pour mieux comprendre et accepter l'existence de ce virus. Mais les associations font progresser les choses à ce niveau là comme le remarque Gérard: « Un lieu de vie comme *Arc En Ciel*, lorsqu' il a ouvert en 1996 les Africains ne voulaient pas venir du tout. Pendant ses deux premières années,

personne n'entrait. Aujourd'hui il y a une évolution car 40% d'Africains fréquentent *arc En Ciel*. Il y a une acceptation d'une certaine visibilité, ils se rassurent en se disant que les autres aussi sont séropositifs, même si souvent un non-dit règne qui leur permet de s'échapper s'ils le veulent ».

Les patients français se posent plus facilement la question de dire au pas leur maladie, et à qui, alors que dans la communauté africaine cette question n'existe pas, et bien souvent c'est une question de survie. Comme dit Bety la Congolaise, « la personne à qui on le dirait nous répondrait : tu nous apportes la mort sur un plateau ».

Ce que je retiens de mes entretiens c'est que la maladie a rendu à la vie tout son sens, et que l'échange entre plusieurs cultures fait évoluer les choses par une perception différente sur une même question. Le désir absolu d'enfants des femmes africaines a forcé les médecins à constater que des femmes séropositives pouvaient mettre au monde des enfants séronégatifs. Sans cette détermination, on peut penser que le modèle ne aurait fait un blocage à ce niveau-là. Le recours à des pratiques telles que la sorcellerie pour traiter la maladie participe d'un accomplissement identitaire de la part de certains malades africains. Mais on retrouve tant chez les Français que chez les Africains le recours à la médecine douce surtout pour traiter les effets secondaires. Enfin, au-delà des différences culturelles ou ethniques la maladie ramené les hommes à un statut d'Égalité, les différences ne séparent plus, elles rapprochent et enrichissent.

Note Sur La Question: Au Labo, Hors Du Labo Une Chercheuse Africaine Face A L'inexpliqué

Lucie Rakotomalala

Université de Mahajanga

Ceci est une note très brève, en deux points.

(1)

Lors d'une séance de gymnastique, mon fils de dix-sept ans était tombé, On l'emmené d'urgence à l'hôpital militaire, le plus grand hôpital d'Antananarivo, donc de tout Madagascar. La radiographie révèle qu'il a eu une fracture de l'os coxal. Mais pas une fracture simple, car l'os s'était cassé en mille morceaux !

Les fragments d'os aux bords tranchants agissaient comme des couteaux et au moindre mouvement de mon fils, ils lui découpaient les nerfs et les muscles. Il souffrait terriblement et seule une position accroupie lui était supportable.

Devant cette situation, les médecins ne savaient que faire. Ils m'ont conseillé une évacuation sanitaire à l'île de la Réunion ou en France. J'étais complètement désemparée car je n'avais pas les moyens financiers pour un long séjour à l'étranger, En outre, au dire des spécialistes, le cas de mon fils était plutôt rare et la science moderne ne semblait pas disposer d'éléments de solution appropriés.

En discutant avec les gens, j'apprends qu'en pleine brousse, à une centaine de kilomètres de Mahajanga (N-O de Madagascar) il y a un rebouteur qui, afin d'éviter que les poules ne s'envolent, leur casse les os le matin et les remet en place le soir.

Avec l'aide de plusieurs personnes; je pars à l'endroit indiqué, A la vue du guérisseur je suis un peu sceptique car lui-même est handicapé et marche avec une béquille. Toutefois, je lui confie mon fils car je n'avais pas d'autre solution.

Il interdit alors à son jeune patient de consommer de la viande de bœuf pendant la durée du traitement. Il lui fait un massage de cinq minutes tous les [ours avec une infusion de feuilles de tamarinier pendant la première semaine. La deuxième semaine le massage a lieu tous les deux ou trois jours. La troisième semaine, les séances sont de plus en plus espacées,

L'état de santé de mon fils s'améliorait à vue d'œil. Au bout de la première semaine il pouvait se passer de la chaise roulante. La troisième semaine, il ne se servait plus de ses béquilles et pouvait clopiner tout seul sans l'aide de personne. La quatrième semaine, quelle fut ma surprise! De ma terrasse je le voyais monter sur son vélo et pédaler d'un air serein comme à l'accoutumée. J'ai crié de joie et appelé tout le monde à voir ce spectacle.

Une fois remise de mon étonnement, je me suis demandé : mon fils est-il vraiment guéri ? N'y a-t-il pas de séquelles de sa fracture? J'ai pris la décision de le ramener à Antananarivo pour une nouvelle radiographie. L'image ne présentait aucune trace de fracture, tout était normal.

J'ai dû me rendre à l'évidence : les savoirs traditionnels se sont avérés efficaces là où la science moderne avait échoué.

(2)

J'ai réfléchi aussi à ce qui se passe au laboratoire. Comme je travaille sur « les matériaux locaux de construction », je m'intéresse aux murailles anciennes. Or les résultats des analyses des matériaux constituant ces murailles ancestrales montrent qu'ils ne sont composés que d'œufs, de bouse de vache et de terre rouge.

Comment se fait-il que ces édifices résistent davantage aux cyclones dévastateurs que les bâtiments en béton armé dont le ferrailage a pourtant été calculé avec toute la rigueur des sciences mathématiques ?

Forcé est donc de constater que la science moderne, malgré ses prouesses dans tant de domaines, par exemple l'aviation, la télévision, l'Internet, etc., a encore des limites et n'a pas trouvé des solutions à tous les problèmes surtout en matière de santé. Beaucoup de maladies

sont considérées comme incurables par la science moderne: par exemple le diabète, le cancer des seins, pour n'en citer que deux.

De l'autre cote, les savoirs traditionnels, bien qu'ils soient empiriques, donnent des résultats fiables. Certes, ils ne sont pas encore intelligibles mais ils sont efficaces.

Je pense que les savoirs traditionnels et la science moderne ont tous les deux quelques chose à apporter pour le progrès social de l'humanité. Seulement, les savoirs traditionnels ont été trop longtemps négligés. Il est temps de les valoriser, de les préserver et de les pérenniser.

Ce patrimoine des savoirs traditionnels doit également faire l'objet d'une large diffusion afin que tout le monde puisse en tirer profit et ceci en vue de construire un avenir meilleur pour nos sociétés.

Ethics and Politics in The Global Age: Normative Challenges In The Era Of The New Technological Revolution

Stavroula Tsinorema
University of Crete (Greece)

A worldwide process has been taking place during the last decades, captured by the catchword “globalisation”, according to which certain developmental tendencies transform the historical configuration characterized by the coextensive relation between the state, society and economy within the same national boundaries. Although history includes varied examples of globalisation, in the recent decades it has taken particularly intense forms, due to advancements in communication, transportation, information and bio- technologies. The emergence of new high-speed technologies tends to annihilate the significance of distance and opens up possibilities for immense social interconnectedness across geographical and political boundaries. As communication becomes faster and easier, it allows corporations to spread their operations throughout the whole planet. Transnational forms of production, by means of which a single commodity is produced simultaneously in distant parts of the planet, financial transactions taking place in cyberspace, economic flows and exchanges across borders, cultural and technological influences irrespective of geographical location create an environment of unprecedented inter-relatedness.

The current wave of globalisation is driven by the new technological revolution. New technologies raise consumption, production, communication, even the human life span and population growth, at unprecedented speeds. Particularly stunning is the dynamics created by the intertwining between high-tech and economic demands. Economic globalisation, whether we understand it as an intensification of long term tendencies or as an abrupt qualitative shift towards a new transnational phase of capitalism, brings about structural changes

which modify the relations between states and markets, politics and the economy, and manifest themselves in many different spheres of social life¹. They transform the nature of social action and initiate processes which acquire their own momentum, with unforeseeable long term consequences.

Rapid technological transformations enhance human power to act, by extending both the spatial and temporal dimensions of action. They unleash immense power to affect both the present and the future of individuals, the social and the natural world. On the one hand, the dynamics of action at a distance creates connections and dependences that were once unthinkable, quantitatively and qualitatively. World-wide developments of means of transportation and communication, new forms of transnational production and the multiplying effects of local activities on a planetary scale bring differing ways of life in close contact and interdependence. What we do, what we produce, consume or waste, have consequences for others whom we have never met or is unlikely that we will ever meet, but whose lives are affected crucially by our actions. Equally, our lives become dependent on actions undertaken by them. People across the globe enter in collective structures with unknown and distant strangers. They enter in subtle networks of interdependence, often institutionalized, such as the system of international trade, or capital transfers. Substantial aspects of their daily life, such as their job or career opportunities, their bank loan payments, the style of their clothes, even their health condition, may be shaped by decisions taken in remote parts of the planet.

On the other hand, techno-scientific advances, especially in biotechnology, fuel action that affects the lower and upper limits of human life. They release human power for intervention both in the very early stages of anthropogenesis, altering or manipulating life processes before birth through genetic and reproductive technologies, as well as in its very late stages, by prolonging life and postponing death through drugs and surgery (organ transplants, mechanical support of kidneys and lungs, etc.) or through enhancement

¹ See David Held, Anthony G. McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999. Also David Held and Anthony G. McGrew, *The Global Transformation Reader*. Cambridge: Polity Press, 2000.

technologies and the genetic manipulation of the aging process. The prospect of genetic engineering places the fate of future people in our hands, in unprecedented and irreversible ways. Genetic alteration and behaviour modification in humans, the possibility of the creation of new life forms, in the limits between human and non-human, extend the reach of human action in the very outer limits of life. This raises a host of new moral (and political) concerns.

As new technologies enlarge the nature of human action and intensify the possibilities of action and interaction at a distance, they put into question the idea of bounded communities as the locus of ethico-political normativity and challenge the approach to the domestic arena as a privileged space for the realisation of normative ideals. The erosion of the domestic/foreign divide, however, releases ambivalent consequences. It may open the way for the decline of normative constraints and commitments about moral and political life, such as demands for transparency, accountability and democratic control.

On the other hand, while contemporary integrating processes bring people together annihilating spatial (or temporal) boundaries, at the same time, they may create new, or fortify old, qualitative boundaries. Economic globalisation may accelerate the intensification of material inequalities and the impoverishment or depredation of the natural world (growing ecological threats, such as the ozone layer destruction and global climate change, adverse effects on biodiversity, devastation of natural resources in certain parts of the planet, such as in Asia and South America, etc.).

As medical technologies enhance human power to intervene and manipulate life processes, a world-wide medical market of human parts (organs and tissues) spreads fast across borders². Human organs

²More generally, human trafficking, i.e. the commercial trade in human beings, in old and new forms, far from having been halted, is one of the fastest growing sectors of global organized crime, despite its official and unconditional ban in article 4 of the Universal Declaration of Human Rights. A report by the International Labour Organization estimates a minimum of 12.3 million victims, whereas other sources suggest that the figure is closer to 27 million, mostly in Asia and Latin America. Its most widespread form is bonded labour, according to which labour is taken for repayment for a loan, high interest is charged on top of original loan, whole families may be enslaved and bond can be passed down from one generation to the next (see *The Economist*, Special issue: *The World in 2007*, p. 94).

(particularly kidneys) are sold and bought, in networks of shocking and illegal transactions. Poor people in developing countries face new forms of exploitation and prospects of severe health damage as “donors” in such transactions. The development and spread of new reproductive technologies, together with their undoubted beneficial outcomes, have contributed to the flourishing of international reproductive tourism, where anonymous infertile persons mostly from North America and Western Europe, in order to escape high economic costs and often legal restrictions at home, jet overseas, from Argentina to Ukraine and from Mexico to Rumania, to buy eggs, sperm or borrow somebody else’s womb, pursuing a baby to the ends of the earth.

The internationalisation of health research, too, creates complex new issues. Research sponsors or parties from more prosperous countries, including pharmaceutical companies, move research and test drugs in developing countries in Africa, Asia and Latin America. Problems arise regarding the nature of such collaborations, the treatment of human participants as research subjects as well as the distribution of benefits, which threaten to strengthen the qualitative divide between “north” and “south”. Foreign location may be sought, on occasions, because it provides a more convenient or less demanding site for conducting a particular experiment. Clinical trials of unapproved drugs have been carried out on people living in developing regions, without authorization from the host country³. People in developing countries are more willing to enter experimental tests, especially in cases in which doing so would be their only chance of

³Heated discussion has risen about the ethics of certain trials, conducted in Africa, Asia and the Caribbean and sponsored by parties in affluent countries, to test drugs to reduce perinatal transmission of HIV. Cf M. Angell, “The Ethics of Clinical Research in the Third World”, *New England Journal of Medicine*.1997, 337 (12), pp. 847-849. PLurie and S. Wolfe, «Unethical Trials of Interventions to Reduce Perinatal Transmission of the Human Immunodeficiency Virus in Developing Countries», *New England Journal of Medicine*.1997, 337 (12). M. Angell, “Ethical imperialism? Ethics in international collaborative clinical research”, *New England Journal of Medicine*, 1988, 319, pp, 1081-1083. Also, see Joe Stephens, “Panel Faults pfizer in ‘96 Clinical Trial In Nigeria. Unapproved Drug Tested on Children”, *Washington Post*. Sunday, May 7, 2006, AOL. Joe Stephens, “The body hunters: as drug testing spreads, profits and lives hang in balance”, *Washington Post*, 17 December 2000, AI. H.W. French, “AIDS research in Africa: juggling risks and hopes’, *New York Times*, 9 October 1997, AI.

getting some form of treatment. Scientific policies of economically strong countries, as well as poverty, limited health-care services, cultural and linguistic differences, illiteracy or poor education in developing countries may increase the chances of exploitation in the latter. In a nutshell, in the field of biomedicine and health policies, too, there are prospects of a form of development that might take the shape of neo-colonial exploitation.

What this means is that, as the scope of action is widening and increasing numbers of strangers (present or future ones) may be harmed, or benefited, by decisions taken in distant places new dilemmas arise which extend the scope of moral and political concerns. In the era of planetary economic and cultural interaction, the lengthened reach of our action widens the scope of our moral and political obligations. Some types of action, technologically assisted, can link countless of people. This means that agents have obligations not only to those near and dear, but also to distant strangers. If distance does not obstruct action, if Our action can affect not only those near us, then our moral relations apply to the whole world -and to the future world, people to come, who may be negatively or positively affected by our forms of activity.

The ground (justification) for moral evaluation is to be found in the structure of human agency, that is, in the agents' capacities to act, to set and pursue their own ends. Through their reasoning capacity, human beings can conceptualise and act according to the fundamental requirement of respect for each other's agency, that is, according to a requirement of treating others as "ends" and never "merely as means". Kant's notion of the categorical imperative⁴ captures this unconditionally binding, universal, action guiding character of morality. That moral principles are universally binding (universalisable) means that they must be ones that can be consistently endorsed as principles for all, in the morally relevant domain. Principles which could acquire moral validity and political legitimacy would have to be ones that

⁴Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), in Immanuel Kant, *Practical Philosophy*. ed. & trans. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, esp. pp.72- 86 (*Kants gesammelte Schriften*, ed. by the Royal Prussian Academy of Sciences, Berlin, Georg Reimer et. al., later Walter de Gruyter, 1900- , vol. 4, pp. 420 - 437).

others could adopt, ones that other agents under similar conditions could accept as binding. From this formal constraint certain substantial requirements follow. In morality, one cannot injure, undermine or destroy the free agency of another (rejection of principles of coercion, exploitation, deception).

Principles of justice derive from the above constraint. They stem from a demand of rejecting principles of undermining the exercise of agency and of causing injury, that cannot be universally adhered to, i.e. which could not be adopted by all those affected. Principles of justice can be justified and shared, against a background of cultural pluralism, by appealing to universal features of human agency, by appealing, that is, to the reasons that agents have in rejecting principles which prescribe practices that undermine conditions of action and survival for themselves and others⁵. Principles of justice, based on the claim to preserve agency free from injury, specify universal ethical requirements that apply to all. The “all” refers to all human agents, not because of some philosophically discredited metaphysical notion of human nature, but because human agents are vulnerable and dependent beings, whose actions affect each other and who understand each other’s needs.

In moral and political deliberation, certain factors of the *conditio humana* have to be taken into account. Finite and needy beings like us, with limited capacities of reason and sentiment (we do not always love each other), are those who need ethics and politics to safeguard the fundamental conditions of agency and survival. Particularly at present times, the circumstances of the application of normative principles are those of economic and cultural globalisation. In this historical conjunction, in which planetary interdependence, accelerated integration and reciprocal exchange bring about structural changes which increase indeterminacy and risks, distribute social costs unevenly and widen the gap between the privileged and under-privileged, requirements of what is right, moral and political demands, extend beyond borders and generate obligations of a global scope. In a converging and highly stratified world, there are profound ethico-

⁵Such arguments, inspired by analyses in Kant’s practical philosophy, have been put forward with force by Onora O’Neill in a series of writings. See her *Towards Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, esp. 6.3, pp. 161- 166, and her *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, esp. chs 7- 10.

political challenges regarding the distribution of economic, technological, scientific, medical and educational resources. In the face of sharp global inequalities of wealth, power and privilege, in the face of the needs and suffering of others, inclusive principles of action of a global scope are required. Indeed, it may no longer be possible to achieve normative, ethico-political ideals, including justice, at home without undertaking to pursue them at a transnational level, too.

A commitment to principles of global justice gives rise to a requirement to preserve agency free from injury worldwide. It gives rise to requirements for the prevention of inequalities generated by cheap third world labour, the elimination of widespread poverty and deprivation, the protection of people's health and safety across the planet. Any agenda for implementing such normative objectives will pursue concrete measures for the end of hunger and of medical neglect worldwide. Global justice generates requirements for a wide regulation of the international economic system, and the adoption of scientific and health policies which promote rights to medical attention and medical progress through bio-medical research and the design of (bio) technologies that support health and the relief of suffering.

A note of caution should be struck. As our capacity to predict is limited, as some of the technologically mediated processes initiated by us may acquire their own momentum beyond our control, we have an obligation to seek as much knowledge as possible before we act ("an obligation to know"), and to design and apply technology with caution and responsibility. It is a matter of justice to present and future people not to endanger the conditions necessary for their survival and action, and to reject practices which may obstruct or undermine their capacities to act and to survive (devastation of natural resources, environment pollution, nuclear threats, etc.).

Universal norms, principles of egalitarian universalism, alluded to above, have been thematised and defended by European modern philosophy, most profoundly by Immanuel Kant. However, they are not exclusively "western". Universal ethical principles can be extracted from all cultures. There is a complex web of normative cultural world inheritance which cannot be dismissed⁶. The image of radical cultural

⁶Amartya Sen, in a recent article, brings out the importance of the notion of public reasoning, of open public discussion, tolerance and encouragement of

isolation, which relativists propagate, depends on an exaggerated idea of differing ways of life as closed, self-contained and complete. Those who see traditions as isolated and self-enclosed rely on dogmatic and monolithic views of communities and systematically distort not only inter-cultural communication but also intra-cultural diversity. Our world is that of cultural diversity. All societies are potentially in the process of becoming ones of multicultural shape. We cannot assume that there is a unitary, homogeneous tradition even within the same boundaries. Diversity furnishes the condition in which the demands of justice and morality most pressingly arise.

The need, in contemporary circumstances, is to explore and defend principles of morality without dogmatic appeals to ideals that are part of some but not of other cultural traditions. I have argued that the basis for such a defence can be fruitfully explored in the requirement that only those principles could be defended that could be adopted by all, i.e. ones that others in the morally relevant circumstances could will to become universal principles. From this requirement, substantial ethical norms follow. I have also argued that, in the light of the lengthened reach of our action, the scope of the application of such norms has to be widened, so as to address the challenges of the current form of technological modernisation on a planetary scale.

If we are to advocate what is right, at a global level, we must not only explore and vindicate principles that can be adopted by all but also explore the political conditions of making them possible. A commitment to inclusive principles of global scope should be coupled with the adoption of institutional provisions as to how these may be attained. Politics begins here. The issue nowadays is not what “our” norms are versus “theirs”, but rather whether the principles that will prevail will be those of instrumental and technocratic economic globalisation, or those of a universalist egalitarian political morality that respects difference and plurality. The question is whether we can bring

different points of view, in a number of non- western cultures, such as the Indian Buddhist or Japanese Buddhist or Muslim traditions. Cf. Amartya Sen, “Elements of a Theory of Human Rights”, *Philosophy and Public Affairs*, 2004, 32, no. 4, pp. 348-356. Also cf. his *Development as Freedom*, ch. 10 and “The Reach of Reason: East and West”, *The New York Review of Books*, July 20, 2000, pp. 33- 38 and “Democracy and its Global Roots”, *The New Republic*, October 2003. pp. 28- 35.

the principles of ethical politics to bear on the technologically accelerated processes of economic and cultural globalisation, and as a corollary, whether we can make the latter accountable to principles of democratic politics that includes the rule of law and elected representative institutions at the transnational level. Justice the rule of law, democratic accountability should be targeted at a global level.

In this direction, there are lessons to be learnt from history. During the past two centuries whatever progress was achieved on the European continent was largely due to the role of a democratic public sphere and public opinion in imposing limits and shaping policies about fundamental social issues. Nowadays, important decisions affecting the lives of countless people become alarmingly all the more insulated from the public sphere. The design and use of biotechnology is a case in point. Powerful techniques for manipulating elements of living organisms are available, which are almost entirely out of public access or control. Commercial biotech companies are able to experiment with potential techniques without almost any public discussion or oversight. Making biotechnology policies and biotechnology agents (firms etc.) publicly accountable is a moral and political task at hand. The right to publicity, the public use of reason should be safeguarded, particularly in circumstances in which more and more secrecy in policy making, especially in relation to global issues, threatens the heart of democratic political culture.

Admittedly, at the political level, questions of sovereignty remain unresolved and have to be faced. There is scope for optimism, however, despite present ambiguities. We must bear in mind that the current wave of globalisation did not stem from an automatic, inherently deterministic dynamics of a global system. It was the product of successive GATT talks and measures, that is. of conscious political action. Therefore, people and through them their governments across the world also have the chance, and the responsibility, to counter-balance the undesirable social consequences of globalisation by appropriate social and political action.

The role of citizens can hardly be overstressed. Asocial interconnectedness across borders intensifies, new transnational institutions are formed and the authority of existing ones (such as UN) is strengthened. Citizens around the world should demand to take an

active role in the decision-making processes related to the formation of new international and transnational organisations and the rising of the power of existing ones. They should seek to make their governments more accountable. Nation states have to be constrained by the principles of ethical politics, and act as responsible agents. Their policies need to become more transparent and accountable. They need to contribute to the effective construction of new rules for the world economy, among other means, by empowering international organisations, while at the same time making the latter democratically accountable. If there is to be progress towards a just and democratic global society, people's involvement and co-ordination is indispensable. There is no other way for democracy to come about except as the result of people's determination to claim political participation and an effective voice.

Planetary integration, propelled by new technologies and driven by economic forces, increases the complexity of competing interests, whereas the imbalance of power threatens to undermine even more forcefully the agency of the weak. Transnational competing interests need to be coordinated, in ways that are just to the weak. Here again history proves instructive. As Jurgen Habermas has pointed out, if the emergence of civic solidarity, characteristic of national and democratic identity, emerged as an artificial and liberating historical outcome of a process of abstraction from local and despotic identities, there is no reason why this process cannot extend beyond the borders of nation states. We are in need of new forms of "solidarity among strangers"⁷, assisted by the construction of a world-wide public sphere. There is no reason why the domain of public reasoning should be confined to a given society only. It is amazing how the new information and communication technologies can be utilized for this end (e.g. coordinating action across the planet through the internet). The global,

⁷Habermas advances this point in the context of the debate about the construction of the European Union. He offers grounds for a defence of the EU as a move towards supranational democracy, cf. his "Why' Europe Needs a Constitution", *New Left Review*, second series, Sept.- Oct. 2001, II, pp. 5- 26. Also.cf. Habermas, *The Inclusion of the Other*, Cambridge MA, MIT Press, 1998, pp. 129-154, and his *The Post national Constellation: Political Essays*, Cambridge MA, MIT Press, 2001, pp, 58- 113.

spread of modern science and technology, democratically controlled, may assist this process.

At the same time, within the West, particularly Europe, a process of critical self-reflection has been taking place, which has put its dark sides of history under scrutiny. It has led to a penetrating self-questioning and de-centering of its own hegemonic images. Triggered by a dramatic and therapeutic learning process, this thoroughgoing self-critique of an aggressive colonial and Eurocentric past constitutes a crucial and indispensable step towards achieving genuine solidarity with the rest of the world, particularly those disadvantaged fellow humans in lands which have suffered mostly the costs of colonialism and imperialism.

More and more people are brought together by common challenges; which they all face equally. We are all exposed to an economic and cultural globalisation that imposes tensions and generates new forms of potential conflict and antagonism. We are part of a common endeavour that we have to take up together. Having said that, however, we must also stress that, while borders have been opened to capital flows, trade, information, consumption, they are still rigidly resistant to the free movement of people. We may recall Kant, who, in *Perpetual Peace* (1795), argued that there is one right that belongs to human beings as beings in the world community, and that is the right to hospitality (“which is not a question of philanthropy but of right”). Universal hospitality is a fundamental right of human beings to seek contact with one another. It is the right of a foreigner not to be treated with hostility because he has arrived on the land of another. The right to visit, Kant claimed, “belongs to all human beings by virtue of the right of possession in common of the earth’s surface on which, as sphere, they cannot disperse infinitely but must finally put up with being near one another.”⁸

However, it remains an unattainable ideal. The current era of globalisation, in some respects, is even behind the openness to migration which characterised previous globalising phases of history, such as that which occurred between 1870- 1914, when it is estimated that 36 million people left Europe for the Americas. In the European

⁸Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace*, in Kant, *op. cit.*, pp. 328- 329 (*Kants gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 357- 360).

Union stringent barriers have been set up, as regards even new East European members, such as Poland, Hungary and Slovakia. In USA, already 12 million people are classified as illegal immigrants inside the country, whereas the prospect of the construction of a massive fence along the border with Mexico is on the cards. Yet, from a moral point of view, Kant's argument seems unbeatable. Barriers against the free movement of people are morally unacceptable, if not downright immoral. We are witnessing tides of refugees and asylum seekers, exiles and displaced persons as a result of civil wars, natural calamities or other disasters, across the planet. Yet, border crossings are still handled as quasi-criminal activities. From a moral point of view, there can be no other justification than for a world without borders. Maybe borders cannot, and perhaps will never, be completely eliminated. However, they have to become more penetrable and border controls less absorbed by the language of criminal law. It is a moral and political priority that we find ways to deal with cross-border justice and to ease human movement world- wide.

Certain things, such as financial resources, consumption goods and information, can travel at unprecedented speeds, defying borders. However, if we wish to live in a society in which things are managed in response to the will of citizens, we have to intervene responsibly and adjust democratically our institutions and political arrangements to meet the structural social and economic changes, in ways that countervail the adverse consequences released by the potential of taking up the kind of powerful action made possible by techno-economic modernisation.

Action takes place in a social perspective. There are agents who live in the same world and mutually influence one another through their actions. This empirical fact constitutes the circumstances for the application of ethicopolitical principles. Human beings come together because they literally cannot live apart. This simple truth forms the basis of the fundamental requirement to safeguard those conditions that make living together possible. In today's global circumstances, our technologically mediated action induces new risks and challenges. When fundamental conditions of social life, related to people's capacities to act and survive, are threatened by the form that social action may take, then such threatened conditions generate pressing

moral demands to be defended and set political goals to be implemented, on a planetary scale.

Egidius Berns
*Université de Tilburg (Pays-Bas)*¹

La vraie vie est la vie bonne

Depuis les débuts de la philosophie occidentale en Grèce, les philosophes font un lien entre économie et vie. Aristote, qui analyse longuement dans le premier livre de la *Politica* ce qu'il appelle l'*oikonomia*, la loi du ménage, rattache directement l'économie à la vie. Selon lui, il faut comprendre l'économie comme une sorte de gestion ou management de la vie. En cela elle ressemble à la médecine, Aristote ne manque pas de le remarquer. L'économie prend en charge les nécessités - *anagkaioi* - sans lesquelles la vie - *ζωή* - est impossible². Comme être vivant, l'homme n'échappe pas aux besoins et aux désirs auxquels on ne peut être répondu que par la 'production de biens d'usage, propres à les satisfaire. En cela il n'est pas libre. Il n'est pas libre de ne pas se soucier de la faim et du froid. Une vie réussie ne se contente cependant pas de ces activités non-libres, bien qu'elles soient inévitables et déterminent dans une certaine mesure la vie. Aristote appelle cette autre manière de vivre, « le bien vivre » -« *eu zen* ». Celui-ci est une activité libre, comme lorsque nous faisons de la science, de la politique ou entretenons des amitiés.

Avec ces idées, Aristote a défini la structure fondamentale de la société et de l'éthique occidentale. Dans la vie on n'y a pas que de la vie, de la vie nue³, mais il y a aussi de la vie bonne. Dans un certain sens on

¹ Egidius Berns (1939) est professeur émérite de philosophie sociale et d'éthique sociale de l'Université de Tilburg aux Pays-Bas. Il a publié: des livres et articles sur la philosophie de l'économie.

² Aristote, *Politica*, 1253b25.

³ J'emprunte cette expression à Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997. Si je ne partage pas l'opposition tranchée qu'il construit dans le texte d'Aristote entre *ζωή* et *bios* et qui sous-tend son argumentation

peut donc dire que la vie se dédouble en une vie nue et une vie bonne. La vie nue est le domaine de l'économie qui, certes, est nécessaire, mais qui doit être limitée par le domaine de la vie bonne, si l'existence humaine veut garder un sens. Nos oppositions modernes entre la contrainte et la liberté, entre le fanatisme et l'esprit éclairé, entre l'intérêt et le désintéressement, entre le particulier et l'universel, entre le privé et le public font encore écho à cette limite antique. Aristote est obsédé par cette limite. Car, pense-t-il, et nous encore dans nos meilleurs moments, la vie, et avec elle l'économie, tend d'elle-même à excéder toute limite que le bien vivre pourrait imposer, pour ne se préoccuper que de sa propre vie nue dans un mouvement vers toujours plus. « La raison de cette attitude [consistant, selon Aristote, 'à sauvegarder et à augmenter à l'infini son avoir en monnaie'] c'est que certains se préoccupent de vivre mais non de vivre bien ; et comme cette préoccupation engendre un désir sans borne, ils désirent aussi des moyens illimités »⁴. Selon lui, l'économie ne garde donc pas la mesure parce que la vie ne peut garder la mesure. Le désir de vivre est démesure et de ce fait l'économie aussi, des -que l'illusion de la richesse qu'entraîne l'argent comme pouvoir d'achat indifférencie, prend possession d'eux. C'est seulement si nous nous laissons guider par la vie bonne, que la vie et l'économie peuvent être ramenées à la mesure humaine, que la richesse perd son caractère illusoire et qu'elles reçoivent toutes deux une place sensée et raisonnable dans la totalité de la destination humaine. Pour cette raison aussi, a pu prendre forme l'idée que l'économie devait être soumise à l'universalité du droit et à la décision politique comme expression de l'intérêt général.

Il faut remarquer qu'Aristote approche cette thématique en termes de limite. Pour lui, il est manifestement vrai que la vie tend vers une fin naturelle - la vie bonne - mais que celle-ci ne peut être réalisée que pour autant que la vie se retient⁵ et se limite elle-même. Aussi, la vie

dans *Homo sacer* (voir aussi J.Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 46), je crois pouvoir utiliser pour mon propos sa notion de « vie nue », car si celle-ci désigne, aux yeux d'Agamben, le dehors de l'espace politique, elle est précisément ce dont il s'agit de prendre la mesure quand cet espace perd sa suffisance comme dans la globalisation. (voir aussi pour la mise en rapport de cette notion et de la globalisation : Susanna Lindbergh, *Sacred life, lifeless democracy*, pro manuscripto, 2005).

⁴ Aristote, *o.c.*, 1258a.

⁵Dans un commentaire de l'interprétation heideggerienne d'Aristote, Rudolf

que j'appelais « nue » et qui apparaît dans l'économie, serait-elle la vie quine se retient pas, qui suit son propre chemin en n'étant préoccupée que d'elle-même et qui en l'absence d'une fin ou limite - *périra* - devient illimitée - *apeiros*.⁶ La limite dont parle Aristote acquiert de la sorte une certaine extériorité vis-à-vis de la vie, bien qu'elle en soit la fin véritable et en ce sens la limite interne. C'est pour cette raison qu'il insiste sur le fait que cette limitation est « naturelle ».⁷ Elle correspond à la nature de la vie humaine, qui a le bien vivre comme fin. La prétention que cette limite peut faire valoir, de limiter la vie nue de l'extérieur, se fonde selon Aristote sur cette naturalité, sur le fait qu'elle est la fin propre de la vie. Cela ne veut cependant pas dire qu'à ses yeux la vie nue en tant que telle est dépourvue de toute rationalité. Bien au contraire. Sans la vie nue, il n'y a pas de vie et encore moins de vie bonne. Aristote ne s'oppose pas à l'enrichissement. Sauf si ce dernier se fait au détriment de la liberté d'en jouir. De plus, l'enrichissement exige calcul et compétence. Il contient donc des règles et des lois. C'est pour cette raison que les arguments économiques ont si souvent une apparence d'irréfutabilité. Ce qui explique que la vie nue puisse être prise par certains comme but de la vie. Aristote parle alors de l'économie comme *chrematistike*, en opposition à l'économie comme *oikonomia*, qui, elle, retient la vie économique à l'intérieur des limites de la rationalité pratique, c'est-à-dire du bien vivre.

Je n'insisterai pas sur les développements ultérieurs de l'idée que la vie nue doit être confrontée à une limite. Mais que l'on prenne un Hobbes QU un Rousseau, on voit chaque fois que le contrat social, qui fonde ou devrait fonder une communauté politique bien ordonnée, met fin au désordre d'une lutte pour la vie nue de tous contre tous, en imposant une sortie limitant cette lutte.

La vision morale et politique que nous avons de notre époque, celle de la globalisation, reste toujours marquée par l'idée d'une limite séparant la vie nue d'une vie humainement digne. Dans un certain sens, cette globalisation réalise le vieux rêve politico-philosophique de l'unité

Bernet a démontré comment cette retenue fait partie de l'ontologie aristotélicienne: R. Bernet. *La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)*, Pro monuscripto, 2006.

⁶Aristote, *D.C.*, I, iii, passim.

⁷Idem, 1257a5.

du monde et de l'humanité : le cosmopolitisme. Notre époque est aussi celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme, des droits qui appartiennent à chaque homme en tant qu'homme et donc indépendamment de sa nationalité, Selon Kant, l'unité cosmopolite du monde consiste en ce que tous les hommes ont le droit de visiter librement tous les lieux de la terre, ce qui condamne non seulement toute xénophobie⁸ et de la part des visites et- des visiteurs mais aussi tout impérialisme et tout colonialisme de la part de ces derniers. Il s'agit d'un droit, pas d'une faveur. Ils n'ont pas ce droit comme citoyens d'un état, mais comme hommes, comme citoyens du monde. Ce droit leur revient parce que la surface terrestre est une possession commune de l'humanité. Cela n'est pas le cas pour les institutions et services ériges par certains groupes à certains endroits sur la surface-terrestre. Le droit d'accès aces institutions est, *pour* Kant, 'réserve' aux seuls membres du groupe qui les a érigées, L'étranger n'a pas d'avance un titre juridique, qui lui donne cet accès. Un tel accès ne devient possible qu'à la suite d'un contrat entre le groupe et l'étranger en question. Mais tout le monde: a droit à l'hospitalité «en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, (...) puisqu' elle est sphérique », De par ce caractère sphérique et limite de la terre, les hommes « ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns a cote des autres, [de telle sorte que] personne a l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit». ⁹ L'appel du Far West est donc un leurre. Au-delà de la question des droits-des Indiens, on ne peut de toute façon pas émigrer indéfiniment vers l'Ouest afin de s'y approprier de la terre, car la surface de la terre n'est pas infinie. La raison en est la sphéricité de la terre, de telle sorte que

⁸ Ce qui n' empêche pas Kant détenir par ailleurs des propos passablement racistes. Voir pour une mise en rapport entre la conception kantienne de race et de téléologie : 1. van Gorkom, Immanuel Kant on Racial Identity, *Philosophy in the Contemporary World*, forthcoming.

⁹ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle ...*, Paris, Flammarion, 1991, p.94 (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 41, 42 ; I. Kant, *Werkausgabe*, Band XI, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 212). Dans *La met a physique des meurs*, Kant parle du droit cosmopolite seulement « parce que la surface terrestre n'est pas illimitée, mais un plan qui se limite lui-même et ne relie pas ce plan li une « commune possession ». I.Kant, *Metaphysik der Sitten*, I. Kant, *Werkausgabe*, Band VIII, Frankfurt .a M., Suhrkamp, 1977, p. 429, AI62, B 192.

nous nous rencontrons toujours tôt ou tard. Nous devons donc supporter la proximité des uns par rapport aux autres. C'est le fondement de la tolérance. Cela n'est pas une faveur mais un droit, qu'on peut faire valoir vis-à-vis de l'autre et qu'inversement l'autre doit pouvoir invoquer.

Avec ce droit cosmopolite d'hospitalité, Kant trace, tout comme Aristote, une limite. Dans la vie nue, nous devons observer une limite, à savoir ne pas être hostile par avance vis-à-vis de tout autre homme et donc également ne pas le soumettre et l'exploiter. Dans d'autres textes il est dit que « quand la justice sombre, il n'y a plus aucune valeur permettant aux hommes de vivre sur terre »¹⁰ ou que sa dignité met l'homme infiniment au-dessus de toute chose. Certes, Kant formule cette limite une autre manière qu'Aristote. Sa déontologie explique pourquoi nous *devons vivre* vertueusement, indépendamment de toute considération téléologique. Mais dans les deux cas, il est dit que pourvoir à la vie perd son sens si cette activité est exclusivement laissée à elle-même. A notre époque de la globalisation, nous pourvoyons à la vie par l'appropriation systématique et mondiale de la nature. Cette appropriation est cependant subordonnée au respect de la dignité de l'homme. Quand Kant dit que tout a une valeur relative, c'est-à-dire un prix de marche, mais que l'homme est une fin en soi, ce qui veut dire qu'il a une dignité qui le met infiniment au-dessus de n'importe quel prix,¹¹ il donne la formule par excellence de notre héritage moral: l'homme est la fin de toute chose; tout le reste est moyen y compris la nature.

La vraie vie est La vie nue

Le schéma aristotelo-kantien, qui met, pour rendre compte de la vraie vie, l'accent sur la vie bonne ou la dignité de l'homme en opposition à la vie économique, n'est cependant pas notre unique

¹⁰ Idem, p. 453, A 197, B 227.

¹¹ « Fondements de la métaphysique des mœurs », in : E. Kant, (*Œuvres philosophiques*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, pp. 301-303. (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 78-79; I.Kant, *Werkausgabe*, Band VII, Frankfurt a. M'' Suhrkamp, 1977, pp. 68-69). Ou encore: « la justice cesse d'être justice, quand elle peut être vendue quelqu'un soit le prix ». I.Kant, *Metaphysik der Sitten*, I. Kant, *Werkausgabe*, Band VIII, Frankfurt.a M., Suhrkamp, 1977, p. 453, A 197, B 227.

héritage. Tout un pan, surtout moderne, de notre culture inverse ce schéma et insiste sur la part économique de la vie précisément dans le but d'en saisir l'essence. Ce qu'Aristote avait déjà pressenti lorsqu'il signalait la démesure de la vie nue et de l'économie, se retrouve dans le développement d'une bourgeoisie au sein des villes médiévales. Cette bourgeoisie aspire à une liberté d'activités privées, qui ne serait plus limitée par une autorité féodale invoquant un bien commun. Ce que nous appelons maintenant la société civile prend naissance, et avec elle l'espace social pour le capitalisme. La vie se désenchante. Le sens pour la vie bonne s'efface. La vie nue est de plus en plus identifiée à la vraie vie. Des lors, toute limitation de celle-là par le moral, la politique ou la religion n'est pas seulement injuste et illusoire, mais encore superflue, car l'économie de la vie nue, dans son désir de toujours plus, trouve en elle ses propres limites.

Marx en tire la conclusion que l'homme est, en son essence, un producteur dans le sens économique de ce terme. Le travail est l'activité vitale par excellence. Travailler est pourvoir aux conditions de la vie grâce à l'appropriation de la nature. Aussi, ce travail est-il le processus dans lequel la vie se produit elle-même. L'économie « *ist das Leben erzeugende Leben* ». ¹²Marx tire rigoureusement toutes les conséquences de l'idée que la vraie vie est la vie nue qui pourvoit à elle-même grâce à la production. Cette vie n'est pas celle de tel ou tel individu, C'est la vie du genre humain. Dès que l'individu reconnaît cela, il lui devient clair aussi que la vie trouve son fondement explicatif dans sa propre activité. Dieu et la religion deviennent d'eux-mêmes superflus. Et puisque l'homme se comprend lui-même comme un élément de la vie générique, même la mort individuelle perd sa signification tragique,

Le libéralisme est préservé de ces conséquences extrêmes à cause de son individualisme. Mais les auteurs libéraux ne diffèrent pas de Marx quand il s'agit de ce métier de tout ce qui pourrait ordonner des limites et des restrictions ¹³. A l'opposé d'Aristote, pour qui la vie nue

¹²K. Marx, Cf. le premier des *ökonomisch-philosophische Manuskripte*, XXIV. (K.Marx, *Texte zu Methode und Praxis*, II, *Pariser Manuskripte*, 1844, Hamburg, Rowohlt, 1966, p. 57).

¹³Je sais bien qu'il existe une longue tradition dans le libéralisme qui explique et défend la nécessité de l'état. Mais comme force politique, par exemple celle qui

est un mal nécessaire, toute limitation politique, religieuse et morale est aux yeux de Marx et des libéraux un obstacle et une forme d'imposture par rapport au cours réel des choses. La vie, et avec elle l'économie, doit pouvoir suivre son propre chemin. Que la vie et l'économie n'attendent que cela avait comme nous l'avons vu, déjà frappé Aristote. Dans le fond, les philosophes, d'Aristote jusqu'aux libéraux contemporains, sont par conséquent d'accord sur ce qu'il faut comprendre par « économie », à savoir le processus illimité de pourvoir à la vie par la vie. Les différences entre tous ces philosophes se résument dans la manière avec laquelle il convient de traiter cette illimitation. Pour l'économie elle-même, cette préoccupation est cependant superflue : elle se charge de ses propres limites.

Si je n'ai qu'à me pencher pour ramasser une pomme afin d'apaiser ma faim, il n'y a pas encore de l'économie. Celle-ci ne naît que si je dois aujourd'hui retenir une partie de la récolte et donc différer une partie de ma satisfaction pour avoir à manger demain aussi. Ou si je vends une partie de cette récolte afin d'acheter avec le revenu de la vente; plus tard ou ailleurs quelque chose d'autre, par exemple des vêtements. Ce qui intéresse l'homme économisant est que ce coût ne se perde pas, mais revienne justement, si possible avec du profit. L'économie développe bien un mouvement infini, comme Aristote l'avait déjà vu. Son enjeu est cependant de ne pas se perdre dans cet infini mais de se l'approprier. A Amsterdam se trouve, près de la Bourse, un ancien hôtel de maître avec cette inscription: « le coût précède le bénéfice ». L'économie a donc sa propre limite. L'économie naît quand un manque se fait sentir et un sacrifice doit être consenti afin de le combler, L'enjeu est cependant que le coût soit au moins compensé par le produit, à savoir la suppression du manque. C'est seulement si ce produit des coûts consentis est garanti, qu'on peut dire que la vie pourvoit à la vie, que la vie garde la vie. La limite interne de l'économie est ce retour, cette circularité que Heidegger a décrits comme l'essence de la technique et dans laquelle il voit la mise en

depuis les années quatre-vingts du siècle passe règne sous le nom de néo-libéralisme, le libéralisme se définit, comme le dit si bien Foucault, par le principe qu' « on gouverne toujours trap ». M.Foucault, *La Naissance de la biopolitique*, in: M. Foucault, *Dits et écrits*. 1954-1988, 111, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p.820.

œuvre de l'éternel retour décrit par Nietzsche¹⁴ L'illimite qui semblait, depuis Aristote, caractériser l'économie doit donc être compris comme l'infinité d'un mouvement circulaire.

Si on se demande comment règne la vie livrée à elle-même, le monde de la globalisation s'impose. Ce monde est un monde sans limite et restriction, un monde de dérégulation. Dans ce monde, la vie est devenue « liquide » selon le mot de Zygmunt Bauman.¹⁵ L'opposition, jamais neutre, toujours hiérarchisant, entre l'homme et la femme vacille. La technologie communicationnelle relie les confins de la terre en temps réel. Les entreprises sont devenues des multinationales, qui organisent la production de manière à englober la terre entière comme lieu d'installation et d'investissement. Après la chute du mur de Berlin le monde occidental s'est vu adjoindre des territoires gigantesques, comme la Russie et la Chine, pour en faire un seul monde. La souveraineté nationale se fractionne dans des processus de *multi-level global governance*. Les moyens de violence, autrefois monopole de l'état, ne se trouvent plus seulement aux mains des états mais aussi à celles de groupes privés, qui se moquent des frontières. Le capital, la culture, la langue -l'anglais -la mobilité du travail, le tourisme sont devenus mondiaux et sans patrie. L'économie ne connaît plus le repos nocturne ou dominical. L'opposition classique entre privé et public, entre droit civil et droit public, se dilue. La corruption, c'est-à-dire l'usage des moyens privés dans l'espace public, devient de ce fait un mal inévitable. Les services publics, qui fonctionnaient jadis sur base de légitimité et d'intégrité, sont de plus en plus soumis aux exigences de l'efficacité, s'ils ne sont pas tout simplement privatisés. Les fonctionnaires se comportent comme des managers. Les universités deviennent entreprenantes. L'activité politique est de plus en plus gouvernée par la logique économique de la maximalisation des opinions-enquêtées. La personnalité et la vie privée des politiciens semblent devenir plus intéressantes que leur capacité de gouverner. Et

¹⁴M.Heidegger, *Nietzsche II*.Paris, Gallimard, 1961, pp. 170-191. (M.Heidegger, *Nietzsche II*,Pbullingen, Neske, 1961, pp.213-240, ou M.Heidegger, *Nietzsche: der Europäische Nihilismus, Gesamtausgabe*, 48, Frankfurt a. M., Klosterman, 1986, pp. 289 e.s.). Voir aussi, H.Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, Nijboff, 1976, p.177.

¹⁵Z. Bauman, *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005. (Z. Bauman, *La vie liquide*, Ed. du Rouergue-J. Cambron, 2006).

ainsi de suite. Cette description n'est en effet certainement pas exhaustive et de surcroît elle est limitée à notre environnement occidental.

La vie est Survie

Il faut bien reconnaître que la globalisation comme mise en œuvre du mouvement infini d'une circularité connecte tout avec tout, mais n'établit pas une unité. Elle globalise; mais ne mondialise pas¹⁶. La connexion dont il est question ici ne « totalise » pas un monde, quand, avec Hegel, on entend par « totalisation » la compréhension de l'ensemble. Une telle compréhension présuppose que la pluralité des éléments peut être relevée à l'unité du concept. Manifestement, le concept reste contaminé par les éléments de la pluralité qu'il était censé transcender et de la sorte unifier.

La sphéricité, c'est-à-dire la finitude de la terre, telle que Kant l'a pensée n'est pas non plus en mesure de totaliser l'humanité et par conséquent d'instaurer la dignité de l'homme. N'avons-nous pas vu que le processus de la vie nue est justement infini? La terre peut bien être finie mais cela n'implique pas encore que ce que les hommes entreprennent avec elle soit fini. Le libéralisme peut même être défini comme la confiance que l'entendement humain trouvera toujours une sortie à toute impasse. Il ne semble pas qu'il existe dans notre monde une limite finitive pour l'innovation. *Sauf si une limite à la disponibilité des moyens nous rappelle que notre condition de vivant est aussi celle d'être mortel.* Certes, cette hypothèse garde une certaine relativité, car nous n'extrayons pas seulement les moyens de la nature, mais nous les produisons aussi. L'image kantienne de la finitude du globe terrestre garde néanmoins sa force, Non plus cependant pour fonder la limite de la vie nue dans l'hospitalité mais pour la mettre dans l'usure de la terre. Un des effets de la globalisation n'est-à pas que nous réalisons de plus en plus combien nous sommes tous réduits aux vicissitudes de la même terre. La conséquence de cette prise de conscience est cependant

¹⁶Je fais ici référence à l'acceptation commune du mot français « mondialisation » comme totalité unifiée et non pas au ((monde partagé » tel que Nancy a pu le définir et qui représente une position proche de la mienne. Voir: J.-L. Nancy, *La création du monde - ou la mondialisation*. Paris, Galilée, 2002.

que l'homme ne peut désormais plus être appelé fin en soi. Il n'est plus investi de dignité, mais devient une valeur relative à l'intérieur de l'ensemble des moyens rares que la terre procure.

Dans toutes les positions que j'ai passées en revue," d'Aristote aux libéraux, l'économie apparaît comme le processus infini de pourvoir à la vie par la vie. D'elle-même la vie nue, et par conséquent l'économie, seraient illimitées. Maintenant, nous sommes cependant, confrontés à une limite dont la transgression ne résulte pas dans plus de richesse, mais dans l'usure et la mort. Sauf si on paye, m'objectera-t-on. N'a-t-on pas vu que l'homme est une valeur relative au milieu d'un ensemble de moyens rares? Il a donc, lui aussi, un prix et il peut vouloir payer pour cela. Mis à part le fait qu'il ne peut pas toujours payer, il ne reçoit en échange de son paiement que la conservation de sa vie *for the time being*. A la fin nous mourrons tous. En pourvoyant à la vie par le travail, nous gardons donc la vie, mais nous ne pouvons pas éviter que finalement nous la perdions néanmoins. La productivité du travail produit la vie, mais cela n'est vrai que provisoirement et ne peut, du point de vue d'une vie humaine, empêcher que la vie soit soumise à l'usure se terminant dans la mort. Et ceci n'est peut-être vrai qu'au niveau d'une vie individuelle, cependant la finitude de la terre nous rappelle que le genre humain est également soumis à cette usure.

Si la reproduction de la vie par le travail ne peut vite l'usure et finalement la mort, cette reproduction se meut entre deux extrêmes au lieu que la vie se livre immédiatement à la mort. C'est ce que Freud a appelé le principe du plaisir. La vie vise alors la décharge sans détour économique, sans travail. Eros et Thanatos sont dans ce cas les deux faces du même médaillon. Ou bien la vie se coupe totalement de la mort et se reproduit infiniment. C'est ce que Freud a appelé le principe de réalité dans lequel nous reconnaissons la conception philosophique de l'économie comme mouvement illimité. La vie ne se décharge d'aucune manière et n'est que report économique et travail; La *viennese* survit donc que dans l'intervalle, la « différence », dans laquelle elle se décharge sans se consumer Immédiatement ou se retient¹⁷ avec une

¹⁷La vie se retient afin de vivre. Elle se rapporte donc. A quelque chose en dehors d'elle-même sans s'y perdre et donc en restant en elle-même. Ce rapport rend le plaisir à la fois possible et impossible. Sans se retenir, le plaisir ne pourrait pas s'éprouver ni exister comme plaisir. Cette « emprise » de l'autre auquel la vie se

certaine décharge. Cette vie est un travail qui, dans une certaine mesure, pourvoit à la vie, mais qui, dans une certaine mesure aussi, la perd. Chez Aristote, il était également question d'une retenue, mais celle-ci était nonne par la mesure de la vie bonne. Il est vrai que la mesure dont il s'agit ici, sérialise toujours, mais 'seulement *ex post*. Aussi, ne peut-on pas donner Une mesure *a priori*, sauf dans ses extrêmes, mais ceux-ci ne donnent pas des mesures, car ils nient la vie. La vie est usure, un usage à la fois productif et usant, et donc vivante dans un rapport à la mort, vivante dans « une économie de la mort »¹⁸, selon le mot de Derrida.

Les philosophes et l'héritage moral qu'ils nous ont laissé, se sont donc trompes. La vie nue et avec elle l'économie, ne sont pas illimitées. Certes, l'économie ne fait que dépasser toutes sortes de limitations, mais ces excès ne signifient pas un mouvement infini, dont on ne peut dire qu'il résulte en toujours plus et qu'il est purement productif. Elle est, en effet, liée à une usure qui conduit à la mort. La vie n'est pas la démesure qui, laissée à elle-même, produit toujours plus. Cette conception classique n'est vraie qu'en tant que concept limite. La vie ne *vit* que pour autant qu'elle survit, dans la survie. Grâce aces dépassements, la vie pourvoit à la vie, elle est productive et garde la vie. Mais cela est seulement vrai *temporairement*. Car cette productivité n'échappe pas à l'usure, a la porosité qui expose la vie à la mort, tout comme inversement l'usure est productive, la porosité exposant la mort à la vie. Vivre est l'usage productif de l'usure. Vivre est retenir la vie de telle manière qu'elle tienne temporairement. Avec les moyens disponibles. L'homme n'est plus « maitre et possesseur de la nature », comme le voyait Descartes, le père de la modernité, Il n'est plus, s'il l'a jamais été, le centre auquel tout est soumis. Il est pris dans un ensemble, dans lequel il vit tant qu'il se retient. L'économie elle-même n'est donc pas ce milieu de rational ne instrumentale pure, qu'elle est encore bien trop souvent aux yeux du philosophe. Comme la vie, elle

rapporte, et qui en même temps est une méprise » de celui-ci étant donné qu'elle ne s'y fonde pas, mais se retient, est la matrice du concept de subjectivité de Derrida. Voir: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p. 430.

¹⁸J.Derrida, « Freud. et la scène de l'écriture », in :*L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp.300-301. Voir aussi J.Derrida, *Glac*, Paris, Galilée, 1974, p. 234-235.

n'existe qu'en composant avec l'usure, en se retenant et temporisant. « L'économie » n'existe que comme vue de l'esprit de certains économistes qui ne veulent pas réfléchir et, surtout, des philosophes qui en font le concept qui leur évite de voir ce qu'ils ne veulent pas voir, c'est-à-dire l'impossibilité de leur propre rationalité. Ce qui existe est un milieu de rationalité restreinte et traverses aussi bien par le pouvoir que par la moralité.

On entend souvent dire que si la vie comme survie déconstruit la possibilité d'une limitation de la vie nue par la vie bonne, tout deviendrait relatif et indifférent. N'a-t-on pas déjà vu que la conception selon laquelle l'homme est une fin en soi et tout le reste moyen, s'échoue sur la globalisation. Pour que l'économie n'engloutisse pas tout a faut, nous dit-on, hors de lui, un titre qui fonde une limite. Je défends cependant la thèse que la vie comme survie rend possible une autre conception de la raison pratique *étant donnée l'impossibilité même* d'une limitation fondée originairement. Seule cette impossibilité est à même d'ouvrir vers une moralité et une politique. Un très bref récit de Kafka, écrit probablement en 1920, nous aidera peut-être à le comprendre. Ce récit est très centré sur un « je » et en ce sens est à même d'éclaircir les processus collectifs dont il est surtout question quand on parle de globalisation et d'économie, Il thématise par contre très bien l'aspect pratique de la question des limites en général, que celle-ci se pose pour nos actes individuels ou collectifs. Le récit concerne une thématique que Kafka a traitée différentes fois et de manière plus ample. Mais son extrême concision donne à cette version une ironie qui est caractéristique pour la survie.

Je dépassai le premier gardien. Après coup je fus pris de peur, je revins en courant et dis au gardien : « J'ai traversé ici pendant que tu regardais de l'autre côté. » Le gardien regardait droit devant lui et se taisait. « Je n'aurais sans doute pas dû faire », dis-je. Le gardien se taisait toujours, « Ton silence signifie-t-il que j'ai la permission de passer ? »¹⁹

Le 'je' sait qu'il y a des limites qu'on peut dépasser sans permission. Il ne sait seulement pas où se trouvent les titres lui permettant de passer. Aristote, Kant et beaucoup d'autres philosophes, eux, le savent,

¹⁹F.Kafka, *Oeuvres complètes*, tome II. Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, pp. 607-608.

bien qu'ils ne les trouvent pas dans la vie nue mais ailleurs, dans la vie bonne, nouménale ou intersubjective. Les défenseurs de la vie nue contestent cela, car ils croient savoir que la vie nue possède ses propres titres. Le deuxième groupe inverse l'image du monde que le premier groupe a conçue. Mais les deux groupes savent où se trouve le titre fondant une limite. La globalisation nous réveille du rêve que la vie nue tracerait sa propre limite, si toutefois il est vrai que nous dormions vraiment. Car en nous rappelant notre mortalité, la globalisation nous rappelle aussi que non seulement sa rationalité mais toute rationalité connecte mais n'est pas apte à unifier. Ou plus exactement : nous ne disposons que d'une rationalité et ce n'est qu'à travers le travail du concept qu'elle met en œuvre et grâce à ce travail, qu'elle laisse entrevoir après coup son inaptitude à unifier. La rationalité se révèle alors être une puissance qui ne domine pas ses propres confins. Même l'intersubjectivité reste sans recours puisque le gardien, quelle qu'en soit la raison²⁰, se tait. Quelque chose excède donc la raison. Celle-ci n'instaure pas une totalité concrète; son intégration est abstraite, comme le système de besoin dans *la philosophie du droit* de Hegel.

Si quelque chose excède la raison, nous ne pouvons plus déterminer celle-ci comme acte pur. Si elle ne domine plus ce qui l'excède, la raison ne peut plus être pensée comme activité pure mais elle subit aussi cette extériorité; son activité est donc marquée par une passivité. Elle n'interroge pas seulement, elle répond aussi. Cette extériorité n'est cependant pas quelque chose, un étant auquel on peut se rapporter. Car dans ce cas le 'je' aurais pu savoir, au moins en principe, s'il pouvait passer. Cette extériorité est plutôt l'impossibilité d'apaiser notre conscience par une permission. Elle indique une usure qui habite la vie et en fait une question de survie des qu'on vit. La vie ne peut passer vécue en tant que telle et trouver son origine et sa fin en elle-même. Elle ne coïncide pas avec elle-même. Elle vit avec un abîme. La normativité, dont témoigne le 'je' tout en ne sachant pas ce qui lui est demandé, est l'inaccessibilité de l'origine.²¹

²⁰ Voir S. Moses, *Exégèse d'une légende. Lectures de Kafka*, Paris, Tel-Aviv, Ed. de l'Eclat, 2006, pp.103- 123.

²¹J. Derrida, « Préjugés - Devant la loi », in: J. Derrida et al., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, p.121.

Une raison qui ne connaît pas ses propres confins ne peut être qu'affirmative. Le 'je' ne reçoit pas l'autorisation qui lui permettrait de savoir si le passage est interdit ou pas. De ce fait, la question de passer ou non devient une affaire de sa propre décision inondable. La différence entre liberté et arbitraire devient indécidable et rend toute affirmation structurellement violente.

La société, telle qu'elle ressort du petit récit kafkalen, n'est donc pas totalement déterminable. Cela n'est pas seulement vrai pour ce que nous appelons communément la politique, mais aussi pour l'économie, C'est pour cette raison que nous devons inventer des règles; Dans la société les inventions et règles sont cependant collectives. Le récit kafkaïen n'en parle pas. Mais à défaut d'un accès à l'origine, ce qui rend la raison à la fois affirmative et marquée par la passivité, l'invention ne peut être que le fruit d'une négociation permanents au gré des circonstances. La raison d'être spécifique de la politique est précisément ce maniement collectif de l'indétermination. Ce qui n'est pas possible sans violence ni arbitraire. Mais inventer peut être aussi libérateur, car montrant les limites telles qu'elles sont, à savoir des inventions. Ainsi, le vacillement de l'opposition hiérarchisant entre les femmes et les hommes ouvre aussi la possibilité d'inventer des formes de réciprocité. La fragmentation de la souverain été créé la possibilité de trouver, en réponse à la globalisation, des formes plus cosmopolites de relations internationales dont les relations à l'intérieur de l'Union Européenne pourraient constituer l'ébauche. Et l'économie n'est pas ce monde clos de répétitions illimitées, mais elle est au contraire façonnée par la temporalité des inventions.

La possibilité d'exercer le pouvoir se loge dans ce défaut de déterminabilité de la société²². Le pouvoir est la capacité d'inventer les régies qui structurent la société. Et comme ces inventions ne peuvent trouver un ancrage nouménal, nous sommes toujours exposés à la possibilité du pire. La philosophie politique ne peut désormais plus être la théorie du régime souhaitable, que si celui-ci contient en son sein aussi les conditions de possibilité du pire.

Le défaut de déterminabilité, qui caractérise la société, y compris l'économie et qui donne à la politique sa raison d'être, conduit

²²E. Laclau, *Reflections on the Revolution of our Time*, London, New York, Verso, 1990.

cependant aussi à cette normativité, que je pointais ci-dessus. La politique et l'économie sont donc toujours déjà élevées au-delà d'elles-mêmes. A cause de l'absence d'un point d'appui fondable, cette normativité ne peut nous donner une morale bonne. Mais peut-être dans l'ironie de la concision kafkaïenne se profile-t-il la moins mauvaise. En effet, le 'je' se retient et demande une permission au sujet de quelque chose qui se trouve hors de sa portée. Ce faisant, a rendu visible comment le rapport aporétique à l'abyssalite de la limite est caractérisé par le retenu et la réceptivité²³ et le conduit ainsi à la négociation et a « un certain droit à un certain secret »²⁴. La vie de celui qui se retient est attentive et laisse de l'espace à l'autre. Il touche parce qu'a se retient de saisir.²⁵ Il ne dit pas seulement, mais écoute aussi.

²³ Derrida parle à ce sujet d'une «autre tolérance»: J.Derrida, 'Foi et savoir', in : J.Derrida et G. Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p.33.

²⁴ J.Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 397. Derrida parle d'un « certain » droit et d'un « certain » secret pour se démarquer d'une culture d'un abus de secret.

²⁵ «Le toucher est discret ou il n'est pas.» J.-L. Nancy, *Le calcul du poète*, p.70.

Cultures Africainesetmaternite: Sur Quelques Mythes Fondateurs *Enpaysnago*

Ariane Djossou

Universite d'Abomey-Calavi, Cotonou

Introduction

Dans les sociétés africaines, l'univers est organisé selon une dualité complexe. Dans les cosmogonies, le recours au symbolisme sexuel est très fréquent pour expliquer la nécessité de pôles distincts dans l'univers et dans les rapports humains.

A ce symbolisme sexuel correspondent des attitudes sociales. La femme est perçue comme l'être dont la fonction est de reproduire et d'augmenter le nombre des membres de la société. La maternité est une fonction tellement essentielle que, jusqu'à une époque récente, la femme était plus appréciée et plus puissante par le nombre d'enfants qu'elle mettait au monde que par ses rôles sociaux. Pourtant la maternité, telle qu'elle est perçue dans ces mêmes cultures, n'est pas que biologique, mais autant sociale que biologique.

De ce fait, le chercheur soucieux de fonder rationnellement les rôles sociaux de sexe, c'est-à-dire de genre, rôles dont on sait qu'ils sont construits socialement, se pose forcément plusieurs questions. Par exemple, pourquoi cette vision de la maternité perdure-t-elle jusqu' à nos jours? Pourquoi cette vision ne donne-t-elle pas à la femme le pouvoir de décision sur elle-même, encore moins la possibilité d'intégrer naturellement les sphères sociales et politiques de décision? D'où vient que la plupart des représentations de la femme garante de la reproduction, qui influencent, voire fondent les comportements sociaux, se sont-elles ancrées si profondément dans les mentalités ? Ne pourrait-on pas tenter une réflexion sur les rationalités inhérentes aux mythes africains, dont l'abstraction ou la mise entre parenthèses risquerait de faire perdre à la praxis sociale africaine, les fondements de son savoir superstructure l'endogène?

La présente communication montrera d'abord le bien-fondé d'un recours au mythe dans une recherche sur les réalités sociales. Puis elle examinera le rôle des mythes dans la socialisation de l'homme et de la femme, à travers quelques exemples tirés des cultures *nago/yoruba* du Bénin. Pour finir, elle montrera pourquoi la maternité comme fonction biologique et sociale demeure un champ d'examen indispensable pour la recherche en genre, et plus particulièrement pour la reconstruction des rôles sociaux de sexe, dans laquelle se trouvent engagés, de nos jours, plusieurs pays africains.

Mythe et société

a) Nature et fonction du mythe

On partira d'une définition du mythe, celle de Mircea Eliade¹ :

« Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements'. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment: une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. [...] Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé *réellement*, de ce qui s'est pleinement manifesté »,

Bien que l'auteur lui-même la trouve trop large; cette définition offre l'avantage de révéler mieux que toute autre la situation spirituelle et morale des peuples africains traditionnels. Le problème ne se pose pas pour ces peuples de vérifier si le mythe est vrai ou faux. Celui-ci est accepté parce qu'il est présent comme un fait qui s'est réalisé dans le temps, et qu'il peut être efficace pour l'ordre social.

Certains mythes évoquent la généalogie des dieux et des déesses qui sont à l'origine des institutions sociales, politiques et religieuses. Au-delà du pluralisme religieux qu'on observe actuellement et qui provient de la rencontre des diverses cultures, venues de l'Orient, de l'Occident ou d'autres contrées du continent, il faut admettre l'unité religieuse de

¹*Aspects du mythe*, Paris: Gallimard, 1963, p. 15, souligné par l'auteur.

chaque peuple fondée sur ses mythes² et apporter une attention particulière à chaque aspect des récits mythiques.

Comme le montre Griaule³, dans une étude de la conception du monde des peuples africains, le mythe ne doit pas s'entendre au sens ordinaire de forme poétique, un peu absurde fantaisiste ou enfantine. Car le mythe est, chez les Africains, une manière d'exposer. Il est une affabulation volontaire d'idées maîtresses qui ne peuvent être mises à la portée de tous à n'importe quel moment. Il constitue une sorte de «connaissance légère» livrable au vulgaire. Le mythe cache des énoncés clairs et des systèmes cohérents réservés aux initiés qui, eux, ont accès à la «connaissance profonde».

À y regarder de près, les mythes, dans les cultures africaines, se présentent par couches, comme les enveloppes d'une graine. L'une des raisons d'être de ces enveloppes est précisément de recouvrir et de dérober aux profanes une précieuse fécule qui, elle, semble bien appartenir à un savoir universellement valable. En ce sens, les mythes sont exprimés de diverses manières; ils sous-tendent toutes les activités sociales: les institutions civiles, juridiques, familiales, religieuses, techniques, les coutumes, les rites, etc. De plus, «les agents eux-mêmes de toutes les activités présentent, soit furtivement, soit continuellement, des panneaux de la connaissance, panneaux qui s'assemblent d'eux-mêmes pour former le panorama du monde du point de vue de l'esprit»⁴. Autrement dit, une étude de la conception du monde des peuples africains ne peut reléguer au dernier rang le recours au mythe, puisque compte tenu des thèmes variés qui y sont abordés, on perçoit, au niveau de la parole, les idées maîtresses concernant l'univers. Le mythe n'est donc pas un discours consciemment trompeur⁵.

Nous pouvons dire avec Smith⁶ qu'il y a plusieurs raisons qui empêchent les chercheurs ethnologues et les anthropologues de ravalier

² Il faut préciser que cette unité n'est une homogénéité que dans la mesure où chaque groupe d'une même ethnie peut célébrer un culte qui a un rapport avec le mythe fondateur, tout en se présentant comme une particularité de ce groupe restreint.

³ Griaule M., « Connaissance de l'homme noir », in Griaule Baruk et al., *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Neuchâtel: la Baconnière, 1952, p. 14.

⁴ Griaule, *Ibid* p. 14.

⁵ H. et al. *Introduction à la culture africaine*, Paris: Unesco, 1977, pp. 202-3.

⁶ Smith, P. « La nature des mythes » in E. Morin et al., *L'unité de l'homme 3. Pour*

les mythes au rang de purs jeux de l'esprit sans réelle pertinence. L'existence des mythes est en effet attestée dans toutes les sociétés et en général, ce sont tous les membres du groupe qui y adhèrent et s'y réfèrent. De plus, l'expose des mythes ne se fait pas de la même façon que celui des autres types de récits: « C' est en posant alors de façon judicieuse les questions qui lui tiennent à cœur que l'ethnologue a le plus de chance de se voir confronte, en guise de réponse, a des récits mythologiques, ou du moins à des bribes de mythes »⁷. Ce qui signifie que le récit mythique n'est pas fait dans le vide d'une conversation; il surgit plutôt à un moment précis des discours. Ainsi, prendre le mythe comme un récit méthodique avec une référence secondaire ou partielle a un élément d'importance collective⁸, ou encore distinguer, à la manière de Kirk⁹, le mythe de la légende et du conte par l'accent mis sur les éléments surnaturels et par l'intention sérieuse qui le sous-tend, c'est non seulement faire preuve de prudence, mais aussi et surtout reconnaître au mythe une certaine rationalité.

Et il n'y a pas lieu de prendre ces mesures prudentes pour des définitions 'lâches' du concept de mythe, comme l'affirme Claude Calame¹⁰, Demander comment s'est constituée la société, ou quel est le sens de telle ou telle institution, ou pourquoi telle tête ou tel rite, ou encore chercher à quoi répondent les interdits et comment se définissent les rapports entre les humains et le monde des dieux, ou des esprits, ou des ancêtres, ou bien, interroger les prérogatives de tel sexe, telle classe d'âge, tel clan, telle caste, etc., voilà autant de

une anthropologie fondamentale. Paris: du Seuil, 1974, p. 250.

⁷ Smith, *ibid.* p. 251

⁸Burket, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1979, p. 23.

⁹ Kirk, G. S. *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970, pp. 37-41

¹⁰ Selon lui (*Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève : Labor et Fides, 1988, p. 10), en tenant compte «dans chaque cas du contrat fiduciaire qui lie le producteur du récit "mythique" a son "destinataire", on est conduit à lui donner des définitions "lâches" du concept de mythe. Or ces définitions sont si larges, et ces délimitations sont si floues qu'elles ne font que démasquer le fait qu'il n'y a pas d'essence du mythe, ni de la mythologie». Mais le problème demeure entier: que peut-on faire des mythes, surtout la ou ils sont invoques pour dénouer les problèmes sérieux de la vie sociale ?

questions qui conduisent l'interlocuteur, et même le chercheur, vers les mythes.

Ainsi la présence du mythe lors d'une conversation sérieuse illustre la fonction qu'il exerce. Très souvent, cette fonction est de convaincre l'individu du bien fondé de certaines pratiques et interdits: « La fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives: aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse »¹¹.

b) Vivre avec le mythe ?

Le sens du mythe dans les sociétés africaines est donc d'une importance capitale pour qui veut comprendre leurs attitudes et comportements, surtout en milieu rural. Si la connaissance approfondie des mythes n'est pas à la portée de tous, il est fréquent, néanmoins, de constater que tous les membres de la société, selon leur position et leurs occupations, ont recours à la connaissance légère, c'est-à-dire agissent comme le recommande la coutume. Or, comme nous l'annoncions plus haut, la coutume n'existe et n'a de signification que par référence aux mythes fondateurs.

Dans cette optique, le paysan qui laboure en alternant ses gestes - deux coups de houe. A gauche, deux autres A droite - ou la potière qui malaxe et pétrit l'argile suivant un cycle donné, ne le font pas selon l'humeur, mais plutôt selon l'ordre exprime par la partie du mythe fondateur qui présente l'ouvrage du premier paysan, ainsi que celui de la première potière. Par exemple, dans l'arrosage des oignons chez les Dogon, une lourde poterie est soutenue sur la cuisse droite par les hommes, gauche par les femmes, alors que la main opposée y puise de l'eau pour la lancer en aspersion [...] les hommes en coupant le bois A la hache, placent la main gauche en avant de la droite et les femmes font le contraire, ou bien en puisant de l'eau les hommes mettent le pied gauche en avant et les femmes le pied droit¹².

Si l'éducation quotidienne ne précise pas toujours les raisons pour lesquelles la poterie, la coupe du bois et le puisage de l'eau doivent se

¹¹Eliade, M., *op.cit.*p. 18

¹²Calame-Griaule, G. *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*, Paris. Gallimard, 1965, p. 291.

faire de telle ou telle façon, il demeure présent A l'esprit de toute potière que fabriquer une jarre, un canari ou une marmite en allant dans le sens contraire, est une atteinte portée A cet art et A sa propre personae, Et ce faisant, la contrevenante s'attire des malheurs qui peuvent retomber sur sa famille, sur toutes les personnes qui s'adonnent A cette activité, ou, dans les cas extrêmes, sur tout le village et le territoire environnant.

Car, comme le dit Mircea Eliade, tout se fait dans la communauté par référence A un archétype. Les faits montrent chez les peuples qui usent des mythes que «la *réalise* est fonction de *l'imitation* d'un archétype céleste »¹³. Les situations actuelles des peuples africains en milieu urbain, permettent d'observer une certaine laïcité dans la vie courante, mais c'est là un fait qui, sérieusement analysé, n'est pas toujours l'affirmation d'un athéisme profond: il ressemble plutôt à un refus d'implication directe dans une pratique religieuse particulière.

Aucune autre interprétation n'est valable pour les cultures africaines, puisque toute pratique sociale y reste intimement liée à la croyance. C'est dire que les formes et les institutions sociales ne sont pas construites en parallèle à la vie religieuse. L'existence sociale, chez la plupart de ces peuples, est une existence qui s'accommode bien de la pratique religieuse. Cela ne signifie pas que tous les membres de la société partagent une seule et même religion, ou que cette dernière soit unique, mais il s'agit plutôt d'institutions sociales qui permettent à chaque collectivité ou famille élargie, de vivre conformément au type de culte que recommande sa divinité tutélaire, Bien entendu, celle-ci fait partie d'un ensemble de divinités qui régissent et protègent la société globale.

Ainsi, l'apparente diversité des cultes religieux n'est pas une contradiction, mais plutôt l'affirmation de la complexité logique de l'usage des mythes en Afrique subsaharienne. Il en est ainsi des traits physiques et géographiques présentes par les mythes. En effet, la compréhension du mythe ne saurait se faire sans souci des aspects physiques des territoires des peuples concernés les espèces de végétation, d'animaux ou de saison étant celles qu'on rencontre dans ces milieux.

¹³Le mythe de l'éternel retour, Paris: Gallimard, 1969, p. 16.

Chez les peuples africains, le symbolisme pénètre non seulement la vie religieuse proprement dite en se révélant dans les sanctuaires ou les matériels de culte, les formes, les graphies, ou au cours des cérémonies religieuses, mais a imprègne toute la vie profane et le comportement quotidien. Or la pression qu'exerce le mythe est déterminée par celle qui est accordée au symbolisme dans la vie sociale. Dans cette perspective, la dissociation des vies religieuse et profane n'est pas une démarche objective d'investigation. Car, très souvent, la métaphysique et la religion des peuples offrent un ensemble construit qui englobe toutes les, activités sociales, techniques et économiques. Un autre fait qui permet de recourir aux mythes dans les analyses comme le nôtre est la distinction radicale qui s'opère

« entre les contes merveilleux, considérés comme des inventions et où tout le plaisir est pris aux jeux de l'imagination, et les mythes, récits sérieux par excellence et qui perdraient toute leur force si leur véracité indiscutable et éternelle était mise en question »¹⁴.

Or ce n'est pas, chez les peuples africains, sur la question des rôles « naturels » dévolus à la femme que la véracité des mythes risque d'être mise en cause.

Il faut donc se convaincre que, pour l'ethnologue, et par extension pour le philosophe et le théoricien social et politique qui voudrait étudier les rôles attribués aux hommes et aux femmes, « comprendre une culture c'est d'abord comprendre ses mythes »¹⁵. On ne doit pas oublier non plus, comme le précise Calame¹⁶ que le caractère fonctionnel d'un objet intellectuel dépend du crédit qu'on lui accorde. Et nous accordons suffisamment crédit au mythe pour pénétrer par son entremise dans l'univers des Yoruba et Nago, où la place et le rôle de chaque personne sont nettement définis. De même, la dualité existentielle y tient une place de choix. La socialisation de cette dualité est faite jusqu'en ses plus petites ramifications. Regardons donc

¹⁴Smith, P. op.cit.p. 255.

¹⁵ Smith, P., *ibid.* p. 262.

¹⁶Calame, Pp. cit. p. 10.

comment, pour les Yoruba/Nago du Bénin, se matérialise socialement le principe de dualité dans l'univers.

Du rôle des mythes dans la socialisation de l'homme et de la femme

a) Conception générale du monde chez les Yoruba

Les Yoruba conçoivent deux mondes¹⁷ : d'une part le monde matériel, perceptible par les sens, ou les yeux peuvent voir et la main toucher, et, d'autre part, le monde immatériel qui n'est ni vu, ni touche, sauf par l'intermédiaire d'un pouvoir extra-spirituel ou extra-sensoriel. Ces deux mondes sont liés à la terre et au ciel. Bien qu'ils soient imbriqués l'un dans l'autre de façon assez complexe, pour les Yoruba, le monde matériel, tangible, appartient à la terre, tandis que le monde immatériel, intangible, est lié au ciel. De ces deux mondes, l'un, spirituel et céleste, reste le plus puissant, et il influence ou dirige, dans une large mesure, l'autre, matériel et terrestre.

Ainsi, le monde matériel visible et connu est une copie du monde invisible, il en est la projection. Et, puisque *l'Ocha*, chef suprême, gouverne le monde visible avec ses serviteurs, de même, existe-t-il *Olorun*, qui gouverne les cieux et possède à son service une multitude *d'orisa*¹⁸. Ainsi les cultes rendus aux divers *orisa* par les Yoruba constituent-ils des messages envoyés à *Olorun* ; les divers temples élevés pour les serviteurs *d'Olorun* révèlent la grande croyance des Yoruba aux serviteurs divins. De là s'explique la source de la bibliographie foisonnante sur le polythéisme des peuples africains : on dit volontiers que les Yoruba possèdent deux cent un dieux¹⁹. Au-delà de l'apparent

¹⁷ Akinjogbin, A. « La spécificité et la dynamique des cultures négro-africaines : la région yoruba » in Unesco, *Spécificités et convergences culturelles dans l'Afrique au sud du Sahara*, Paris : Unesco, 1986, pp. 56-71. Il existe une multitude de versions de la création de l'univers dans la civilisation yoruba. La diversité est telle qu'il faudrait un travail ardu pour faire ressortir le substrat fondamental qui les relie. Mais notre intention n'est pas de résoudre ce problème, aussi essayerons-nous d'opérer un tri afin de cerner la question des rapports des principes masculin et féminin qui sont à l'origine de l'humanité. Cela veut dire que seuls les points communs des bribes de mythes et légendes qui précisent ces rapports, ainsi que les fonctions dites naturelles, nous intéressent dans cette recherche.

²⁰ *Ibid.* p. 61.

¹⁹ Mercier, "Yoruba" in Balandier et Maquet, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris : Fernand Hazan, 1968, p. 440. Lorsqu'on fait une saisie interne de la

polythéisme yoruba, il faut pourtant admettre la croyance en un Dieu et la dualité de l'univers. Une dualité inscrite aussi dans les plus petites particules des choses de l'univers.

Selon la conception du monde yoruba, une vie semblable à celle qui a cours sur la terre, existe dans le monde immatériel. Chaque individu terrestre qu'on voit et qu'on touche, a un correspondant dans le monde immatériel. Les Yoruba parlent de *ori ode*, tête extérieure, et de *ori innu*, tête intérieure, pour désigner la correspondance de chaque individu dans ces deux domaines. Or puisque c'est le monde intangible et spirituel qui domine le matériel, les attitudes et les entreprises de l'individu sont dirigées par sa tête intangible²⁰. Ainsi, toute action humaine favorisée par *ori innu* peut être faite en toute confiance, alors qu'elle peut échouer si elle ne provient que de *ori ode*; car *ori innu* est capable de changer ou de faire dévier le résultat attendu.

Du point de vue social et politique, le respect de cette dualité existentielle est capital. Il y a une autorité temporelle pour les choses terrestres, et une autorité spirituelle pour les affaires du ciel. A un *olu*, roi, correspond un *basorun*, chef religieux, sans l'accord duquel aucune initiative civile ne peut être prise²¹, parce que la puissance spirituelle qu'il incarne est supérieure à celle de l'Oba terrestre. Le chef religieux est installé à Ife, tandis que le chef temporel l'*Alafin*, réside à Oyo.

Cependant, cette dualité de l'existence que présentent les Yoruba n'est pas exclusive lorsqu'on recourt aux réalités sociales et aux divinités elles-mêmes, car ces deux mondes sont complémentaires ou, du moins, enchevêtrés: Odoudoua, Obatala, Shango, etc. sont à la fois des divinités et des ancêtres pour les peuples yoruba.

« Entre les divinités, les rois et les ancêtres, il y a continuité: Odoudoua à règne à Ife. Shango à Oyo, et bien des divinités sont des ancêtres qui sont spécialisés dans une tâche particulière, dans le contrôle d'un secteur de l'univers »²².

pratique religieuse des peuples africains, on se rend vite compte de la hiérarchie qu'ils établissent entre les divinités, hiérarchie qui met au sommet une divinité ou un dieu qui dépasse en grandeur toute existence.

²⁰*Ibid.* p. 59.

²¹*Ibid.* p. 60, et Deschamps, H., L. *'Afrique noire précoloniale*, Paris: PUF. 1962, p. 68.

²²Mercier, op. cit. p. 440.

Les divers cultes que les Yoruba rendent présentent assez bien les liens qu'ils nouent avec les dieux et les ancêtres, Cette conception du monde immatériel est une sorte de transposition des choses perceptibles dans un domaine idéal qui n'est pas réduit à une simple imagination. Le monde immatériel est celui qui contient l'essence pure des êtres et des choses, mais il est aussi le lieu où se retrouvent les meilleures âmes des ancêtres,

De ce point de vue, l'identification d'une divinité et d'un ancêtre est un moyen de montrer la correspondance entre le monde matériel perceptible par les sens et le monde immatériel. La différence entre l'immatérialité chez les Yoruba et celle d'autres conceptions du monde réside d'une part dans la parenté que les vivants gardent avec les divinités qui ont vécu elles aussi matériellement, d'autre part dans la possibilité qu'ont les ancêtres désincarnés d'influencer la vie matérielle et les rapports entre les personnes. Les sociétés secrètes, *oro* ou *egun*, ou même les danses des *gèlèdè*, etc., montrent l'enchevêtrement de ces rapports. Ils sont les fruits de cette croyance aux accords des vivants et des morts. Comme on peut s'en douter, l'identification et la correspondance du monde matériel et du monde immatériel répondent à la dualité inhérente au tout.

b) Programmation divine de l'union de l'homme et de la femme

La dualité existentielle des choses de l'univers présuppose celle des sexes. Dans la conception du monde yoruba, de la même manière qu'il existe un *ori ode* correspondant à *l'ori inu*, de même existe-t-il pour chaque homme une *iyawo orun*, épouse céleste, et, pour chaque femme, un *oko orun*, époux céleste. Cela veut dire que l'homme et la femme sont pourvus chacun d'un correspondant de l'autre sexe dans le monde immatériel. Chaque personne est destinée à une autre par la correspondance immanente. Ainsi les Yoruba se réfèrent-ils traditionnellement à la divination afin de régler les problèmes de choix d'un partenaire pour le mariage. L'homme qui épouse *sa iyawo orun* ou la femme qui épouse son *oko orun* espèrent une vie conjugale harmonieuse et heureuse, puisque leur mariage a été prédestiné par les puissances célestes.

Mais si l'homme épouse une *iyawo aiye*, épouse terrestre, et la femme un *oko aiye*, époux terrestre, ils peuvent être sujets à des

mésententes conjugales; car ce sont là des personnes qui ne sont pas destinées l'une à l'autre par les puissances du ciel. Des lors, nous pouvons dire que la conception yoruba d'une dualité existentielle présente l'homme et la femme comme des êtres humains appelés à vivre en communauté. Dans la mesure où cette conception du monde proclame les liens de l'homme céleste avec la femme céleste, et vice versa, il s'ensuit que le mariage est une institution divine, naturelle. Il est inscrit dans le destin de la femme, comme dans celui de l'homme, qu'ils doivent convoler en justes noces.

En d'autres termes, la vie humaine bien accomplie passe nécessairement par les liens du mariage. Au-delà de toute occupation, les êtres humains sont appelés à harmoniser leur existence terrestre et sociale par la matérialisation de ce qui est déjà fait spirituellement dans le monde immatériel. Dans cet ordre d'idées, les fonctions naturelles de la femme sont-elles celles qu'elle accomplit en société?

A y voir de près; on constate que les rôles joués par la femme dans le domaine terrestre correspondent à ceux de son "originale" céleste. Autrement dit, le rôle social terrestre féminin est la copie du rôle de la femme céleste. Dans cette optique, la conception yoruba offre une multitude de possibilités de justification de toutes les activités sociales, car si l'existence est duelle et que les activités terrestres ont leurs correspondances célestes, cela implique que la femme terrestre, quelle que soit sa fonction, est une copie de celle du ciel. Et ainsi sa fonction d'épouse, de mère, bref, de procréatrice, est inscrite dans sa destinée. Cette assertion se vérifie encore mieux lorsque nous recourons aux bribes de mythes et de légendes qu'offrent les sous-groupes Nago: Idaltcha, Tchabe, Itcha, etc., pour les méthodes d'éducation des jeunes filles, notamment dans l'inculcation de l'idée du mariage et de la procréation.

c) La maternité, un commandement divin chez les Ida-Itcha

Selon les Ida-Itcha de Dassa-Zoumè, la maternité est une tâche à laquelle toutes les jeunes femmes doivent s'adonner. Comme les Tchabe, les Ida Itcha habitent les régions de collines du centre-est de la république du Bénin. Avec la traditionnelle division sexuelle du travail en Afrique subsaharienne, en certaines activités sociales, l'habileté d'un sexe est si reconnue qu'on se demande si les gènes de ces personnes ne

portent pas en soi l'activité, c'est-à-dire si l'intériorisation décès activités grâce à la socialisation n' est pas, tout simplement, une révélation du naturel. Autrement dit, le partage socio-sexuel des tâches chez les Ida- Itcha se présente comme le propose leur conception du monde.

Chez les Ida-Itcha, peuple de cultivateurs, les femmes travaillent la terre comme les hommes, mais elles sont aussi réputées dans la préparation de la bière, Or cette activité spécifiquement féminine implique, à la fois, une nécessité sociale et une nécessité physiologique. En effet, la vente de la bière et la procréation sont dictées à la femme par son destin. Car, selon l'un des mythes fondateurs, il existe quatre mondes²³.

D'abord le monde masculin que préside *Ocha* et le monde féminin que préside *Nana Buku* ou *Nana Buruku*. De l'union des deux naît *Edjo*, serpent python représentant le troisième monde. La naissance de *Edjo* ne satisfait pas *Nana Buku*: souffrant d'avoir un enfant qui se love, elle tombe de nouveau enceinte et accouche de jumeaux de constitution humaine, l'un masculin et l'autre féminin, qui constituent le quatrième monde, forme de deux contraires. Ainsi l'humanité est créée selon une conception gémellaire et mixte, après la création du monde animal, qui est unique. On peut déjà noter de ce mythe que la perfection dans la création présuppose le croisement ou l'union de deux contraires. Union qui favorise la naissance gémellaire, parce que l'unicité est prise pour une imperfection ou une incomplétude.

Mais après la naissance des jumeaux, *Ocha* dit à *Nana Buku* qu'ils doivent laisser leurs enfants, les jumeaux mixtes, continuer la propagation de l'espèce humaine. Quant à eux, ils se séparent et prennent des itinéraires différents. *Ocha* choisit l'est, et *Nana Buku* prend l'ouest. Or, avant de s'y installer, *Nana Buku* s'offusque du manque de générosité de son «mari». Elle demande à *Ocha* de lui donner un cadeau. *Ocha* offre à *Nana Buku* la lune et le cauris, dons qui agissent sur elle par l'apparition des premières règles, qui durent cinq jours et se renouvellent périodiquement. Mais toutes les fois où *Ocha* rend visite à *Nana Buku*, et quitte l'est pour l'ouest, le monde devient noir: c'est la nuit, car nul ne doit savoir ce qui se passe entre

²³ Bernolles, J. « Un mythe nago de Dassa-Zume » in *Etudes Daboméennes*, 1964, NO 2, pp. 33-49.

eux lors de leur rencontre. De retour à l'est, la clarté revient: le jour apparaît²⁴.

Pendant ce temps, plusieurs enfants naissent des jumeaux. Inait, comme dans la Genèse, des filles et des fils qui peuplent la terre. Mais un jour, l'une de leur fille, Amina²⁵ parvenue à l'âge du mariage, refuse d'approcher un homme en prétendant que les manières des hommes lui déplaisent. Samere la supplie en vain. Ne sachant plus quel moyen utiliser pour inculquer à la jeune fille l'importance de la maternité, la mère soumet ses inquiétudes à Ocha. Neuf jours après, Ocha appelle sa petite fille et lui adresse de véhéments reproches. Mais Amina s'entête et réitère son refus d'approcher un homme. «Bien, lui dit Ocha, mais tu n'auras pas le dernier mot: tu seras grosse par l'opération du vent». Immédiatement, le vent s'élève et féconde Amina, qui accouche d'un garçon le dixième jour, un vendredi, précise le mythe. L'enfant grandit et devient adulte le jour même. Très reconnaissant envers sa mère, il crée pour elle la première marche, afin qu'elle puisse y vendre les produits de son travail, notamment sa bière.

d) La maternité, un commandement divin socialisé?

Ainsi présente, le mythe *ida-itcha* nous met en présence d'une conception de l'humanité issue de la complémentarité des sexes. D'une part, le principe masculin et le principe féminin sont présentes comme régissant sur deux domaines spécifiques et opposés, d'autre part, l'imperfection dans la création résulte du manque de satisfaction que procure à *Nana Buku* la naissance d'un être qui se love, le serpent *Edjo*.

De même, l'affirmation de la positivité qui jaillit de l'union de l'homme et de la femme se trouve, à la fois dans l'acte qui engendre les jumeaux mixtes et dans le rôle qui leur est confié la procréation. Ce mythe ne s'enveloppe pas d'une pseudo-perfection masculine ou féminine unique. Il montre au contraire que l'humanité est le fruit de la rencontre de la femme et de l'homme (les jumeaux mixtes), nés

²⁴*Ibid.*. P. 36.

²⁵Il faut signaler que, pour le lecteur qui connaît ce peuple, le nom Amina est un emprunt à la religion musulmane. Ce qui suppose d'une certaine manière, la détérioration de certains mythes et légendes fondateurs de la philosophie des Africains. Toutefois, on ne saurait mettre en doute tout le contenu des mythes SOLIS prétexte qu'on y retrouve des emprunts à des religions importées.

ensemble de parents représentant eux-mêmes deux principes opposés. Les premiers ancêtres humains sont ainsi le signe de l'union de deux contraires, les deux sexes appelés à collaborer.

Le récit mythique n'affiche pas une hiérarchie des sexes pour la génération, mais une simultanéité d'apparition, ce qui, au niveau de l'origine, éloigne l'idée d'une primauté masculine dans l'existence humaine. La thèse de la polarité sexuelle ne trouve donc pas de place dans la conception de vie des Ida-Itcha.

D'après ce qui précède, la femme ne doit pas s'abstenir volontairement de concevoir lorsqu'elle atteint l'âge requis pour cette fonction. Elle ne doit pas non plus développer la «misandrie» c'est-à-dire la haine des hommes -terme que nous construisons sur le modelé de misogynie, la haine des femmes-.

Dans cette optique, il n'y a plus de doute sur le rôle premier de la femme, qui est de servir d'instrument de procréation. Mais une procréation perçue comme la volonté de Ocha, et non pas comme une fonction imposée par la société en tant que telle. Si la société s'y conforme, c'est par respect de la volonté divine. Car, pour les Ida-Itcha, la femme qui enfante ne joue pas seulement un rôle biologique, mais elle obéit à la divinité ou, du moins, elle respecte la mission qui lui est confiée par sa destinée de femme. On peut donc comprendre pourquoi Nana Buruku représente, jusqu'à nos jours, l'une des divinités responsables de la fécondité qui reçoivent beaucoup de louanges, et dont les temples servent de lieu de pèlerinage annuel pour leurs adeptes au Bénin, au Togo, au Ghana et même au Nigeria²⁶.

En conséquence, la vie de la femme chez les Ida-Itcha ne peut être bien prospère si elle ne s'accommode pas de la maternité. De plus, en dehors de *l'impuissance* de la mère d'Amina à convaincre celle-ci de procréer, et de la *puissance* d'Ocha de l'y obliger, le mythe ne propose pas une humanité dont le principe féminin serait créé par accident ou serait l'effet d'une imperfection dans la création. L'impuissance à la convaincre n'influence pas le rôle bio-physiologique qui lui est confié.

²⁶Falcon. P. «Grisa et vodun féminins» in *Etudes dahoméennes*, 1970, n° 18-19, p. 81. La récupération de cet aspect des religions traditionnelles par l'église catholique est significative: à proximité du temple des adeptes de Nana Buruku, elle a engendré sur l'une des nombreuses collines de la région un sanctuaire marial qui reçoit également chaque année de nombreux pèlerins chrétiens.

Au contraire, la femme est tellement contrainte à la propagation de l'espèce qu'elle ne saurait refuser cette fonction: elle demeure sans pouvoir sur son corps, la capacité de faire fonctionner sa physiologie est d'ordre naturel, divin.

En d'autres termes, le mythe *ida-itcha* montre l'écart entre le refus féminin de la procréation, et l'incapacité ou elle se trouve de s'en tenir à ce refus: c'est l'auteur de la vie qui gouverne son corps. Dans cette optique, la maternité, dans la culture *ida itcha* n'est pas un choix mais un devoir, une obligation divine qui doit être respectée sans hésitation.

On imagine aisément quel accueil de telles cultures peuvent réserver au slogan lancé par certains mouvements féministes occidentaux lors des manifestations pour le droit à l'avortement : « Maternité, un Choix! Avortement, un Droit! », Car si, en Occident, malgré les débats houleux et l'opposition parfois violente des moralistes et de l'Eglise catholique la femme essaie, dans certains pays, de choisir d'être ou de ne pas être mère, dans la culture *ida-itcha*, la possibilité de ce choix est d'avance neutralisée par le recours aux obligations divines relatées par les mythes.

Mais cette conception qui dénie à la femme l'exercice du pouvoir sur son propre corps ne le refuse pas à l'homme. Celui-ci a la capacité de procréer, puisque c'est à Ocha, principe male originel, que revient la charge de mettre enceinte Amina, la femme. C'est dire que la fonction naturelle de la femme est possible par l'apport de l'homme, et, de fait, par le pouvoir divin qui lui est accordé d'ensemencer. De là vient l'idée que l'homme est presque toujours en mesure de jouer ce rôle. Il ne peut venir à l'esprit que la bio-physiologie masculine puisse être non fonctionnelle ou défaillante. C'est celle de la femme qui est, dans la plupart des cas, accusée.

C'est pourquoi, dans les cultures africaines, le pouvoir masculin "si évident" d'ensemencer ne reçoit pas autant d'éloges que la fonction procréatrice de la femme. Toujours "puissant" et "naturellement" apte à l'ensemencement, donc fertile, l'homme n'est pas responsable du manque de progéniture dans un ménage.

Par ailleurs, dans la conception des rôles sociaux de sexe chez les Idaltcha, comme chez les Yoruba en général, le statut de la femme-mère est d'autant plus loué et valorisé que ce mythe n'omet pas de préciser ses bienfaits au plan individuel et social: l'enfant construit un

marché pour sa mère en guise de reconnaissance pour sa venue au monde. Pourtant, s'il doit y avoir une reconnaissance réelle et juste, Amina est-elle la première méritante? Mérite-t-elle reconnaissance pour un acte qu'elle a été contrainte d'exécuter? En principe, cette reconnaissance devrait plutôt être adressée à Ocha, le principe masculin qui a permis la procréation par l'effet du vent et sur invocation de la mère d'Amina. Toutefois, on peut aussi supposer que la reconnaissance du fils à l'égard de la mère est avant tout dédiée à la grand-mère, femme qui a adressé une requête à Ocha.

D'un tel point de vue, la reconnaissance du fils d'Amina est une reconnaissance envers la mère de cette dernière, incarnation de toutes les mères idt-itcha ou yoruba, soucieuses de l'avenir matrimonial de leurs filles. Nous pouvons aussi dire que c'est précisément parce que la femme pourrait avoir la velléité de refuser qu'il faut lui faire miroiter cette reconnaissance. L'homme n'en a pas besoin: il est toujours prêt!

En somme, nous pouvons affirmer que le mythe ida itcha pêche en justifiant ce que réclame la société africaine, en l'occurrence, yoruba, par l'entremise de la nature. En effet, dans toute société africaine, le respect de la mère est une des règles principales de l'existence humaine heureuse. Et l'enfant qui ne soumet pas ses décisions à sa mère, ou à celle qui a joué ce rôle dans son enfance, peut être victime de malheurs et de malédictions. Il s'agit-là de la maternité comme fonction noble et valorisante pour la femme.

De plus, la responsabilité féminine dans le processus de la reproduction perdure sans l'ombre d'un doute; elle incombe à tel point à la femme que l'un des trois ou quatre noms obligatoires de l'enfant est donné par rapport à son rang de naissance du côté de la mère. Du premier garçon au cinquième, ou de la première fille à la cinquième, le nom de chaque enfant est automatiquement révélateur de sa position parmi les enfants de sa mère²⁷. Certes, il existe, dans certains cas, des noms pour désigner le premier garçon d'une nouvelle

²⁷Palau Marti « Le nom et la personne chez les Sabe (Dahomey) » Actes du Colloque International sur *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, p. 321-322) rapporte quelques erreurs du système de nomination occidentale appliqué aux Tchabe. Selon elle, quand on arrive chez les Ichabe, on est tout de suite frappé par la fréquence de certains noms.

épouse chez un polygame, mais la plupart du temps l'identité de l'enfant est révélée autant par son sexe que par le nom qui indique son rang d'entrée au monde.

Il ne serait pas exagère de relier ce fait au long maternage qui a cours en Afrique traditionnelle, ou-ilun résidu de matrilinearité, Car malgré la résidence patrilocale, les Yoruba conservent une place importante aux liens avec la famille maternelle. Le système patriarcal ne s'applique pas de la même façon en Occident qu'en Afrique subsaharienne. Les femmes et la famille maternelle conservent un droit sur la progéniture pour certains enseignements culturels. De plus, les peuples yoruba estiment le bonheur dans l'existence par la reconnaissance des misères des mères. Et l'on craint plus les malédictions proférées par la mère que celles qui viennent du père,

Il faut aussi signaler que la réglementation sociale est assez rigoureuse pour les jeunes gens. Il n'est nullement question de liberté de meurs. La jeune fille yoruba est conviée au choix d'un mari le moment venu. Sa vie et les diverses activités qu'elle exerce sont l'apprentissage de sa vie d'épouse et de mère. La garde des jeunes enfants par leurs aînées, les courses, les petits commerces sont autant d'activités qu'imitent les petites filles yoruba afin d'être, plus tard, autonomes. L'apprentissage, quelquefois précoce, de l'autonomie économique permet, aux femmes yoruba de remplir cette fonction qu'est la maternité sans attendre l'aide pécuniaire des maris. Les filles yoruba du Bénin et du Nigeria peuvent assurer, plus tard, le rôle dominant dans leur ménage grâce à cet enseignement pratique²⁸.

Ainsi, chez les Yoruba/Nago du Bénin et, en général dans la sous-région de l'Afrique sub-saharienne, la maternité est certes une fonction

tels que Woou, Chabi et Biaou, Or ces noms sous lesquels tant de personnes ont été inscrites sur le registre d'état-civil comme étant *des noms des famille* constituent une grande erreur des administrations coloniales et des églises chrétiennes, qui copient les modèles européens en attribuant aux individus un prénom personnel, plus le nom du père, pris comme nom des famille: «le nombre de personnes dont le père peut s'appeler Woou, Chabi, Biaou est assez considérable puisque ce sont là les appellations qui correspondent, automatiquement, aux trois premiers garçons d'une même mère ».

²⁸Knibiehler, Yvonne et Régine Goutalier, *La femme au temps des colonies*; Paris: Stock, 1985, p. 219. Cf. aussi Sophia Petsalis Aorakas dans *Le pouvoir silencieux*, Québec: Méridien, J 990. Cette conception de la femme est si répandue que la femme yoruba joue à la fois le rôle de procréatrice et de pourvoyeuse de nourriture.

biophysiological éminente, mais une femme ne saurait s'adonner uniquement à cela. Si la vie de la femme yoruba ne peut s'accomplir correctement sans réalisation de l'œuvre valorisée et respectée de la génération, celle-ci ne constitue pas une fonction exclusive, car la femme yoruba doit avoir une activité sociale propre, source de revenus matériels ou pécuniaires : le cloisonnement dans le monde domestique est impensable dans les sociétés yoruba. La plupart des grands marchés disposent presque toujours d'un espace yoruba où les femmes commerçantes se retrouvent autour de leurs activités de négoce.

e) *La maternité, garante de la réincarnation des limes*

Pour les Tchabe de Save et de ses environs, le mariage est une étape importante dans la vie d'un être humain, notamment dans celle de la femme. Car la femme est la source de vie qui perpétue la lignée et permet aussi la réincarnation de certains amés. C'est par le corps de la femme que l'amé d'un parent défunt peut revenir dans le monde: *Baba tunde*..père est revenu, et *Iya tunde* ou *Iya bo* , mère est revenue, sont des noms qu'on rencontre dans presque toutes les familles nago ou yoruba²⁹. La femme enceinte, chez les Yoruba, est une porte ouverte à la réincarnation des amés des parents:

« Among the Yoruba every adult who dies automatically becomes an ancestor and a small *orisa* in his own right. Death therefore is viewed as a medium for the transformation of human beings from one level of existence in *aye* to another level of existence in *orun*. When a man moves from one place to the other he automatically acquires greater authority and becomes an *orisa* to his own family or lineage. Therefore every Yoruba whose father or mother has died makes sacrifices to him or her periodically with prayers for a good and prosperous life »³⁰.

²⁹ Les Yoruba reçoivent trois à quatre noms, dont trois au moins sont indispensables. Mais parmi eux il y a le nom de l'ancêtre qui est revenu, si d'aventure une vieille personne meurt dans la famille avant la naissance d'un enfant. On peut consulter pour de plus amples informations P. Verger «Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba» in *La notion de personne en Afrique Noire*, pp. 61-72.

³⁰ Abimbola. W. «The Yoruba concept of Human Personality» in *La notion de personne en Afrique Noire*, p. 75

Cependant, l'amé, ici, ne revient pas seulement par l'intermédiaire de la fille de la défunte, mais aussi par l'intermédiaire de sa bru. C'est dire que l'amé choisit n'importe quelle voie pour revenir, pourvu que ce soit dans sa famille. Et cela est si important que chez les Tchabe et les Yoruba en général, le célibat volontaire est inexistant. Pour tel homme vivant apparemment célibataire, a y a certainement, quelque part, une épouse ou une femme qui joue le rôle attendu. Il en est de même pour la femme.

En effet, la souplesse des rapports entre l'époux et l'épouse, ainsi que les interdits qui frappent la période d'allaitement, font que certaines femmes mariées passent plus de temps dans leur propre famille qu'avec leurs maris. Elles vivent avec leurs enfants comme si l'absence physique du mari n'influait guère leur épanouissement existentiel et l'éducation des enfants, tâche spécifiquement féminine. C'est à croire que la fonction de l'homme se réduit uniquement à l'ensemencement de la femme. Mais à n'en est pas ainsi. C'est la socialisation qui impose une lourde responsabilité à la femme sur le plan de la maternité et des soins qui la prolongent. Par conséquent, la vie sexuelle de la femme et de l'homme doit tendre nécessairement à l'accomplissement de l'œuvre de la génération. Passe cet instant, la femme peut et doit être en mesure de continuer seule cette œuvre, D'ailleurs un enfant est toujours complimente ou injurie par référence à sa mère.

f) Le refus social des unions contre nature chez les Tchabi:

Retraçons ici un autre exemple de mythe yoruba sur la socialisation. Lorsque, en milieu nagot, s'annonce l'âge du mariage, toute la communauté conseille, voire harcelé la jeune fille, surtout s'il se révèle qu'elle a l'embarras de choix. Parmi les nombreuses légendes qui servent de références et d'exemples dans l'apprentissage de la fonction d'épouse et de mère, nous en retenons une qui éclaire notre assertion.

Cela s'est passé, disent les conteuses³¹, il y a longtemps, à l'époque de l'ancêtre de l'aïeul de ma grand-mère, bien avant le règne de Tchabi

³¹ Nous nous référons à ce conte, dont la fin est souvent évoquée lors des palabres en milieu tchabe, non seulement à cause de l'influence qu'il exerce sur les mentalités, mais surtout parce qu'il est le moins difficile à transcrire. C'est nous qui le

Abitti de Tchaourou³², et les règnes des Balé (rois) Ola-koko, Ola-Yenmi, Ola Chikitimbo, Ola-Segui, Ola-yembe, Ola-ibo jusqu'à Ola-Ta de Kilibo³³. Un peu après le retour de Babaguidai à Kaboua³⁴. En ce temps-là vivait une jeune fille nommée Owete, belle et gracieuse, mais qui refusait tous les prétendants qui se présentaient pour l'honorer.

Un jour, pendant qu'elle l'avait des linges à la rivière, Elo, grosse silure male, nagea et fit des sauts superbes devant elle. Owete admira le poisson jusqu'à en tomber amoureuse, Elle décida de le prendre pour époux. Comme il est de coutume de signaler aux personnes âgées ses sorties, Owete disait officiellement qu'elle allait offrir à manger à son fiancé. Aussi, suivant ce que recommandait la coutume tchabe, elle apportait tous les jours unealebasse de nourriture à « l'élue » de son cœur, Accroupie au bord de la rivière, elle chantait les charmes d'Elo, qui venait s'alimenter³⁵. Owete introduisait délicatement dans la bouche d'Elo les boules d'igname pilée enrobées de sauce *d'egussi* (variété de sésame très appréciée des *Nago*).

Chaque jour, elle entreprenait les mêmes démarches à l'heure des repas. Repu, le poisson retournait dans l'eau et manifestait sa joie par des sauts et des plongées formidables. Mais lorsque les parents d'Owete demandaient le nom du fiancé, elle refusait de répondre et prétendait qu'il n'était pas encore temps de faire sa connaissance. Or, à force d'être nourrie, la silure engraisait énormément.

traduisons.

³² Une petite ville située au centre-est de l'actuelle république du Bénin.

³³ Une autre petite ville du centre-est du Bénin.

³⁴ Un village situé aussi au centre-est du Bénin, et qui est une grande source des traditions religieuses des Nagot de Save. Il faut souligner que les populations des royaumes d'Oyo, d'Abeokuta, de Tchabe ou Save, de Kilibo, de Kaboua, etc., se considèrent toutes comme des parents, et s'arrangent souvent pour se trouver des ancêtres communs. De toute façon, la situation géographique de même que l'histoire de ces peuples ne portent guère préjudice à ces affirmations. On peut consulter avec intérêt Moulero, « Histoire et légende de Tchabe (Save) », in *Etudes Daboméennes*, 1964, no 2, pp. 51-92.

³⁵ *le m'uwe ole m'uwe t'oko mi ? Elo lo m'uwe. Kpata le m'uwe titan koi le m'uwe t'oko mil Elo lo m'uwe.* Qui sait se laver (nager), qui sait se laver (nager) autant que mon mari ? Seule la silure sait se laver (nager). Kpata (une autre variété de poisson dont nous ignorons le nom en français) peut nager longtemps, mais il ne saurait nager autant que mon mari ! Seule la silure sait nager !

Un jour, voulant en savoir plus sur les relations de leur fille, les parents d'Owete recommandèrent à sa jeune sœur de l'espionner afin de percer l'identité de leur gendre. La sœur suivit en cachette Owete, qui prit le chemin conduisant à la rivière. Tout en se camouflant dans les hautes herbes qui bordaient la rivière, la jeune sœur assista au déjeuner de lasilure. Elle courut informer les parents. Ceux-ci s'entretenirent longuement et décidèrent d'aller tuer Elo, car une telle union est contre-nature et inadmissible de la part d'une si jolie fille. Il leur fallait donc vite agir pour le grand bien de la famille et du village.

Le jour venu, la mère éloigna Owete de la maison sous le prétexte de porter un message à une parente qui habitait le village voisin. Le père et d'autres hommes forts du village, guides par la jeune sœur, allèrent au bord de la rivière avec de solides filets de pêche et une calebasse de nourriture. A leur arrivée, la jeune sœur se mit à chanter la chanson qu'elle avait entendu chanter. Elo, manifestant sa joie par des sauts, arriva aussitôt sur la rive et sortit la tête. A peine eut-il avalé la première bouchée que les filets l'emprisonnaient. Il se débattit en vain. Les filets et les coups de gourdin eurent raison de l'élue d'Owete. Elo fut assommé et apporté au village. La mère et les femmes en firent une bonne sauce bien relevée de piment pour toute la famille. Tout le monde fit bonne chair de la « sauce Elo » servie avec l'igname pilée.

A son retour, Owete, ignorant la scène, mangea de la délicieuse et succulente sauce. Elle se resservit deux ou trois fois, et mit de côté une part pour son fiancé. Elle alla ensuite dans l'enclos qui servait de salle de bain afin de faire sa toilette avant le départ pour la rivière. Mais dès qu'elle se fut mise à se laver, quelques gouttes d'eau qui tombaient des pagnes teintes d'indigo par sa mère, et sèches sur les palissades, se mirent à lui révéler son malheur³⁶. Intriguée, Owete tendit l'oreille et écouta ce que disaient les gouttes d'eau. Sa jeune sœur, qui l'épiait à travers les nervures de la palissade, assista au drame.

³⁶To 'un ! mato'un ! oto'un ! ma to 'un ! Owétéfi ara oko e dje ka, ota nu kpola ! To 'un ! ma to'un ! oto'un, ma to'un. Owété fi ara oko e dje ka. ota nu kpola ! To'un. etc ... (Bis) (Imaginez les bruits de gouttes d'eau qui tombent d'un linge non essoré et suspendu au-dessus d'une jarre amoitie remplie d'eau. Elles font à intervalles réguliers : to'un. rna to'un, oto'un, rna to'un. Owete a mangé de la chair de son mari, et a claqué la langue de plaisir...)

En effet, ayant deviné le sort de son fiancé, Owete s'était mise à s'enfoncer dans le sol. Progressivement, les pieds entraînèrent les jambes et le reste du corps. La sœur se mit alors à crier ce qu'elle observait³⁷. Mais la mère ne manifesta aucune surprise et répondit par une phrase de dédain³⁸. Et le ventre, la poitrine, les bras, le cou pénétrèrent la terre. Un épervier qui planait au-dessus s'approcha, arracha la tête et l'emporta dans les airs. Et les conteuses de conclure: ainsi finissent les jeunes filles trop difficiles; une jeune fille en âge de se marier doit éviter d'avoir l'embarras de choix. Sinon elle finira comme Owete...

Selon ce récit, le mariage dans les sociétés africaines n'est pas une institution sans lois ni règles. Certes, il faut se marier, disent les Tchabe, mais pas avec n'importe quelle créature. Chaque être créé par Olorun, Dieu, est convié à une mission dans la vie, mais il ne doit pas passer outre ce qui est conforme aux normes de son milieu et de sa race. Un être humain ne doit pas s'unir à un animal, et vice versa. Elo, le silure, existe bien sur grâce à l'ouvrage du créateur, mais il constitue un élément dans l'alimentation des êtres humains³⁹, qui doivent s'en servir comme tel. Les unions contre nature sont, par conséquent, intolérables. Les Tchabe ont donc une théorie de la finalité de chaque chose dans l'univers.

Une théorie qui ne croit pas nécessaire de préciser la nature male de la silure qui, étant telle, pourrait féconder la femme, être femelle. Pourtant une telle relation est possible, puisqu'il y a en Afrique

³⁷*Ina, ina. Owétéoun wo'le. Aya e dja.*: Mere, mere. Owete rentre dans la terre, elle a eu peur.

³⁸*Eke, eke, enian ko le wo ile. bi oku ko gbe!* Mensonge, mensonge, un être humain (vivant), ne rentre pas sous la terre, si elle (Owété) meurt, elle n'a qu'à partir! A y regarder de plus près, et vu que les noms yoruba comportent toujours un sens, le nom owété peut très bien signifier ouwè ètin, (le bain, la nage a pris fin). C'est peut-être par déformation linguistique qu'il est devenu Owété'n, que nous avons écrit Owété.

³⁹En voyant comment les Tchabe et les autres Yoruba apprécient les plats de silure, on peut trouver le sort d'Elo significatif sous plusieurs égards. Dire en langue tchabe, «oun 10 kp'elo» (je vais tuer la silure) pour exprimer l'acte de pécher ne semble-t-il pas significatif à ce sujet? Evidemment ces suppositions mériteraient une étude linguistique plus approfondie, que nous ne pouvons pas entreprendre ici.

subsaharienne des peuples qui ont pour premier ancêtre, l'enfant ne des relations sexuelles d'une vierge et d'un animal⁴⁰.

La tragédie est poussée à son comble par l'indifférence de la mère à l'égard du malheur de sa fille, alors même que la fonction maternelle est valorisée dans cette culture et que les malédictions d'une mère sont craintes. Il y a lieu de penser que, pour les besoins de la société, certains mythes, légendes et contes servent au maintien de l'ordre. La socialisation de l'homme et de la femme, sur leur rôle respectif, tire ses fondements des leçons du mythe.

De ce point de vue, toute jeune fille qui s'oppose au mariage, ou qui cherche à célébrer une union contre nature, est châtiée. De même, toute jeune fille qui refuse de mettre des enfants au monde peut être fécondée par son mari, car la procréation n'est pas, pour ces peuples, un choix, mais un devoir.

La maternité, frein ou tremplin pour la reconstruction des rôles sociaux de sexe ?

Face à cette importance de la maternité, comment ne pas s'étonner que la condition des femmes, les relations de pouvoir entre elles et les hommes soient encore ce qu'elles sont aujourd'hui ?

Comment comprendre que, malgré cette noblesse de la maternité, la femme ne jouisse d'aucune contrepartie réelle et n'ait aucune part, comme c'est encore souvent le cas, aux décisions sur sa propre vie et sur la société globale ? Comment comprendre qu'elle reste sans pouvoir réel et sans aucune prise sur le monde extérieur ?

Les conceptions du monde des Yoruba/Nago, des Ida itcha ou des Tchabe soulignent l'importance du dualisme existentiel qui régit toutes les institutions et toutes les activités humaines. Il apparaît d'emblée que l'homme et la femme sont tous les deux des êtres humains qui ont une part spécifique mais entière dans l'humanité. Il est vrai que l'identité sexuelle reste déterminante dans la vie, mais elle n'implique pas une opposition exclusive: elle est plutôt constructive. Autrement dit, ces

⁴⁰Tels sont les Agassouvi du Danhome: enfants de la princesse Aligbonon fécondée par un Léopard. Cf. Cornevin, R., *Histoire du Dabomey*, Paris: Berger-Levrault. 1962, pp.74-76; Le Hérissé, *L'ancien royaume du Dabomey*, Paris: Larose, 1911, pp. 274-275; Quenum, M., *Au pays des Fon*, Paris: Larose, 1938, p. 12.

conceptions du monde semblent et se veulent équilibrées dans la mesure où elles tiennent compte de ce que peuvent apporter de positif les aptitudes naturelles de chaque sexe. Mais ce qui est remarquable, c'est la part de la femme, qui relevé en propre de sa femelle, mais n'en est pas moins valorisée socialement.

Compte tenu de la considération de l'utilité des deux sexes dans l'humanité, il est courant d'entendre que les systèmes sociaux de l'Afrique traditionnelle au sud du Sahara sont équitables au sujet des rapports entre l'homme et la femme, par quoi ils s'opposeraient aux systèmes inégalitaires de l'Occident. Mais cette équité est-elle droite et juste, ou boiteuse? Car, selon que l'on aborde les systèmes à régime patrilinéaire ou à régime matrilineaire, la part réelle de fonctionnalité ainsi que les responsabilités de la femme et la pratique matrimoniale ne concordent pas toujours avec les effets de cette équité. De la une forme subtile d'oppression à travers l'équité africaine.

Ne peut-on pas dire sans crainte qu'il y a la une pseudo équité traditionnelle en Afrique? Car si, à cause de la maternité ou grâce à la maternité, selon le côté d'où l'on parle, la femme africaine est présentée sur un mode ambivalent. Selon le contexte ou selon ce qui est à l'œuvre dans les discours, elle peut être un être positif ou négatif, antagoniste, source de malheur et de désordre tout en étant indispensable à la société, par la maternité biologique et sociale.

A cause de cette ambivalence, la femme, chez les Yoruba/Nagot, ne peut être assimilée à la femme, être en puissance ne de la débilité de la semence que propose la conception aristotélicienne de la nature humaine, et ce malgré la similitude des rôles naturels qu'on attend d'elles.

C'est dire que, si les cultures africaines contiennent certains aspects de la représentation négative de la femme, elles n'en reconnaissent pas moins sa contribution positive à la création. Et en cela le développement psychosocial suit de très près cette finalité, parce que c'est elle qui constitue l'enjeu social. Pour nous en convaincre davantage, qu'il nous suffise de considérer d'autres images de la femme en Afrique subsaharienne, ainsi que le portrait qu'en brosse les littératures négro-africaines,

En fait, la rationalité de la maternité ici se veut d'abord et avant tout, la rationalité, effective, seulement et objectivement possible par la

prise en compte de la sexuation des êtres humains. C'est donc la prise de conscience positive et non camouflée que la réalité sociale est faite sur la reconnaissance delà provenance sexuelle de l'être. La rationalité de la maternité conduit donc à la découverte déjà faite, que la parole humaine n'est pas neutre, ce qui conduit au fait qu'il ne saurait en être autrement d'une réflexion.

La réflexion n'est pas neutre et ne saurait l'être, puisqu'elle provient d'un être sexué qui ne s'est pas castré avant de penser. La rationalité de la maternité atteste donc que si le discours de l'être est aussi sexué que son auteur⁴¹, il n'y a donc pas de discours neutre, donc la réflexion elle-même est sexuée,

C'est en cela que, suivant ce qu'en dit Irigaray⁴², c'est bien le discours philosophique qu'il faut questionner et déranger, en tant qu'il fait la loi à tout autre, et parce qu'il constitue le discours des discours. Il est le lieu de la composition, de la recomposition. En partant de l'interrogation sur ce qui peut faire la puissance de la systématique des pensées et des cultures, on peut découvrir qu'il faut ouvrir à l'analyse des problèmes humains concrètement posés selon les réalités socio-sexuelles, un espace d'investigation qui soit effectivement réel. Car si "ce qui est réel est rationnel", pourquoi la maternité comme acte, comme un fait biologique et tout un fait social, et qui est une fonction réelle ne serait-elle pas rationnelle?

Aussi, soucieux d'un fondement rationnel pour les rôles sociaux de sexe, c'est-à-dire les rôles de genre, rôles construits socialement et attribués aux hommes et aux femmes, la recherche dans le domaine de l'approche genre et développement, et cela servirait de tremplin à la reconstruction des rôles sociaux de sexe. Car si, même à l'époque contemporaine, la femme reste tributaire d'une vision de la maternité comme fonction non ternie par le temps, mais qui, cependant ne lui donne pas, pour autant, le pouvoir de décision sur elle, encore moins d'intégrer naturellement les sphères sociales et tout politique de décision, cela voudrait dire que la sexuation des êtres est la réalité première reconnaissable dès la naissance.

⁴¹Cf. Djossou A. « La sexualisation des discours. » in *Les Cahiers du GRAD*, Université Laval, Québec, 1993.

⁴² Irigaray, L. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit, 1977, p. 72

Or, du fait que la socialisation est du construit social, elle est donc historique, et appelée à être modifiée dans le temps et dans l'espace. Si la maternité comme fonction biologique et sociale n'a pas perdu de sa valeur, et qu'elle continue d'attirer, il faudrait lui donner, à juste titre, sa place dans le concert des espaces de prise de décision sur soi. Il y a lieu de remettre à celle qui exerce donc cette fonction sociale, le droit de décider d'obtenir tel nombre ou tel autre, de la période pour en faire, etc.

Pour conclure cette communication, nous osons ajouter que si cette réalité est surtout reconnue et exploitée depuis l'aube des temps sans l'aune injuste, a ne devrait donc plus avoir de résistance quant à la reconnaissance des femmes comme membre à part entière de l'humanité. La femme devrait être positionnée comme non moins important que l'homme dans les lois, les textes et les actes socio-politiques.

Par ailleurs, si malgré la noblesse de la maternité biologique, le fait social révèle des femmes brimées, victimes de violence, etc., c'est bien pour que le recours à l'approche genre, en ce 21^{ème} siècle, cesse d'être timide, mais qu'il s'impose pour atteindre l'objectivité, susceptible de conduire à une justice sociale.

Ainsi, les questions sur la recherche de données désagrégées par sexe, l'analyse de situation qui part des rôles établis socialement, à partir de l'appartenance à une catégorie de sexe donnée, n'est plus à démontrer si, effectivement, le développement des Etats, donc la création et la production de la richesse, l'accès égal des hommes et des femmes, ainsi que l'égal contrôle de cette richesse et sa jouissance, sont envisagés pour les hommes et pour les femmes.

Les dieux, la cuisine: Aspects de la dynamique sociale

Karola Elwert-Kretschmer

Universite Libre de Berlin

Cette communication est la synthèse des résultats de mes recherches sur la relation entre savoir traditionnel (ou local) et innovations au Bénin. C'est une étude diachronique sur la question suivante: de quelle manière traite-t-on le savoir traditionnel? Y a-t-il des écarts? Et si oui, ces derniers sont-ils rejetés, sanctionnés ou acceptés? Pour répondre à cette question, j'examine non seulement les modalités de passage de la tradition à la modernité mais aussi la dynamique du savoir traditionnel lui-même:

Mes résultats sont dérivés du vaste terrain des savoirs sociaux. J'appelle savoirs sociaux la manière dont la famille et la vie religieuse s'organisent pour garantir la reproduction et la continuité. Mes exemples sont tirés d'un travail commencé en 1973 sur les cultes *vodun* au sud Bénin (Elwert-Kretschmer 1995,1997), et d'une recherche sur les changements alimentaires à Cotonou et dans la région d'Allada commencée en 1999 (Elwert- Kretschmer 2001).

L'évolution des cultes vodun

Les cultes *vodun* sont perçus comme des institutions traditionnelles. C'est vrai que dans les mythes et rites nous trouvons une stabilité et une conscience historique de tous les acteurs. Mais quand nous analysons l'institution des cultes, c'est-à-dire comment les cultes sont organisés, qui sont les divers acteurs, leur tâche et leurs rôles, nous voyons qu'il y a des changements dont on peut essayer de préciser les dates et les raisons.

Un culte, par exemple Sakpata, a besoin des acteurs suivants pour fonctionner et se reproduire: le *vodun non*, les *vodun si*, les vieux *vodun si* et une communauté de fidèles. Le prêtre représente le culte et il est possesseur du *vodun*. L'initié sait guider les différentes cérémonies, il

connait les incantations et les danses, et c'est lui seul qui sait tomber en transe. Les vieux *vodun si* sont là pour la formation des nouveaux *vodun si*.

Quoique tout le monde répète que le *vodun* est une institution traditionnelle, on trouve à divers niveaux de l'institution des changements remarquables. Le nombre des initiations a baissé, de même que le nombre des inities. De 30 à 40 inities par promotion au début des années 1960, on est passé à 3 ou tout au plus 5 inities vers les années 1975.

Dans le même temps, le nombre de conversions opérées par les églises chrétiennes a augmenté. Beaucoup d'adeptes des religions traditionnelles se sont convertis aux confessions catholique et protestante d'implantation relativement ancienne et plus tard, à partir des années 1980, à une échelle accélérée, à des églises évangéliques.

La fonction de *vodunon*, prêtre du vodun, est transmissible par succession. Mais il arrive souvent que des fils de prêtres vodun refusent de succéder à leur père pour devenir prêtres du vodun. Cela n'a pas donné lieu à des scènes de révolte ou de critique ouverte, mais tout ceci traduit la volonté des jeunes générations de se donner de nouvelles aspirations, d'autres attitudes et manières de vivre plus conformes aux exigences du monde moderne. Toutes choses qui exercent de fortes pressions sur les cultes traditionnels, dans le sens d'une réduction de leur dynamisme et de leur impact social. Aujourd'hui, la plupart des parents disent qu'ils préfèrent envoyer leurs enfants à l'école ou utiliser l'argent destiné à l'initiation pour des activités qu'ils jugent plus utiles ou plus productives: scolarisation, investissements agricoles, etc. Avec les besoins nouveaux véhicules par la modernisation croissante, est aussi arrivée la volonté de s'autodéterminer, de prendre par soi-même les décisions existentielles et ainsi de ne pas dépendre d'un prêtre *vodun*, qui reste toujours l'autorité culturelle suprême dans les sociétés traditionnelles africaines.

Quelle a été la réaction des dignitaires de cultes *vodun* ? Us n'ont pas entrepris de recruter des adeptes de force, pratique autrefois assez courante, ils ont plutôt cherché des successeurs en dehors de leur famille restreinte. Parfois l'impossibilité de trouver des successeurs dignes de perpétuer les traditions culturelles a conduit à une disparition pure et simple de ce culte. C'était par exemple le cas du vodun Sakpata

à Ayou, dans les années 1985. En outre, avec l'interdiction de certaines pratiques culturelles par le régime militaro-marxiste pendant la révolution béninoise, les prêtres ont réduit la durée de l'initiation, d'abord à un an puis à trois et même un mois. Pour renforcer davantage les conditions de pérennisation des cultes traditionnels menacés de disparition, les prêtres du *vodun* d'Ayou ont même importé de nouveaux cultes du département de l'Oueme (situé au sud-est du Bénin). Tout ceci pour faciliter l'adhésion des néophytes car ces nouveaux cultes n'exigeaient aucune initiation.

L'introduction de nouveaux cultes *vodun* dans une aire culturelle n'est pas une nouveauté. Cette pratique existe depuis longtemps, peut-être même depuis les origines du culte *vodun*. Chaque fois qu'apparaissent dans la société de nouvelles aspirations, de nouveaux besoins, on n'hésite pas à aller chercher et importer la divinité qui aiderait à résoudre le problème posé par les mutations sociales. Ce fut par exemple le cas à Ayou dans les années 1936. Pour combattre la prostitution qui venait d'apparaître dans le village, on a importé de la région d'Abomey (située au centre du Bénin) le vodun Sakpata. Ce qui montre clairement qu'il y a dans l'expression du culte vodun une certaine liberté et un espace d'autodétermination qui permet de définir, en cas de nécessité, de nouveaux champs culturels. Processus qui ne se perçoit pleinement que dans la mesure où l'on se détache des critères d'une sociologie ou d'une anthropologie structuralistes pour observer les faits sociaux d'un point de vue plus large et moins paradigmatique, c'est-à-dire dans leur acception individuelle et institutionnelle.

Le changement alimentaire

En 1999 et en 2000 nous avons fait des études sur les transformations alimentaires, dans la même aire culturelle, il s'agissait précisément d'analyser un savoir implicite ou existant en cachette et les modes de transmission de ce savoir entre mère et fille: l'art culinaire.

En apprenant à faire la cuisine, la jeune fille se dispose aussi et surtout à acquérir les aptitudes nécessaires pour devenir une femme "complète", une épouse modelée. Généralement au Bénin, une fille apprend déjà à faire la cuisine dès l'âge de 5 à 7 ans. Elle l'apprend en vue de sa propre famille future, mais aussi pour les amis de son futur

époux ses consœurs, ses beaux-parents et les éventuelles cérémonies familiales ou communautaires (deuil, naissance, commémorations, etc.) au cours desquelles les aptitudes culinaires des femmes sont d'autant plus appréciées qu'il s'agit de rendez-vous ou la famille ou la communautaire joue son prestige et sa générosité devant les autres membres du groupe.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, la femme est soumise, toute sa vie durant, à une mise à l'épreuve permanente de ses compétences culinaires. Si elle ne sait pas bien faire la cuisine, elle fait aussitôt l'objet d'une vague de critiques et de diffamation. On dit qu'elle fait la honte de son époux et elle est accusée d'être une épouse indigne. Cette disposition à faire préparer de bons mets est si importante dans la société qu'une épouse mauvaise cuisinière peut même être renvoyée par son mari.

Ainsi la relation mère-fille est-elle soumise à de nombreuses et pesantes contraintes. Tout est mis en œuvre pour que la fille ne se couvre pas d'opprobre dans sa belle-famille et ne provoque ainsi des commentaires désobligeants à l'endroit de sa propre mère, qui serait alors accusée d'avoir mal accompli son devoir d'éducation et de formation aux choses essentielles de la vie matrimoniale, notamment l'art culinaire. Des critiques qui, loin de s'arrêter à ce niveau remontent plus loin dans l'ascendance maternelle, les parents et grands-parents étant eux aussi mis à l'index.

C'est pour cela que la chose la plus importante qu'on apprend à une fille, c'est la règle qu'une bonne épouse doit toujours s'adapter aux préférences de son mari. Ce qui veut dire, dans le contexte social d'aujourd'hui et pour reprendre une terminologie très en vogue actuellement au Bénin, que la fille apprend la tradition du "changement". Cette tradition de l'adaptation aux désirs du mari, impose à la fille de modifier sa façon de faire la cuisine de manière à répondre aux exigences et menus caprices de son époux, ainsi que de ses parents et amis. Autant de choses qui, sur un autre plan, contribuent à opérer le "changement" d'univers psychologique nécessaire au détachement de sa famille d'origine et à son intégration réussie à sa nouvelle famille par le biais du mariage. En outre, une fois dans sa belle-famille, la jeune femme complète et enrichit l'éducation dans sa famille d'origine par l'apprentissage de nouvelles manières de

cuisiner. C'est dire en somme que la tradition comme telle porte déjà dans ses flancs les principes de la transformation, la dynamique du changement. Que la femme soit en mesure de répondre aux desirs changeants de son mari en s'astreignant à dépasser l'éducation reçue de sa mère, voilà qui traduit sa disposition à s'inscrire dans une dynamique de changement qui, dans le fond, traduit sa volonté de sauvegarder son foyer, de maintenir son mariage et en même temps de préserver le prestige de sa famille d'origine.

Sur un autre plan, il existe dans les villes du Bénin, mais aussi dans certains villages, des fonctionnaires, des commerçants ou autres, bien positionnés sur l'échelle sociale, qui ont fait des études - ou des stages à l'extérieur, en Côte d'Ivoire, au Sénégal ou en France et qui de temps à autre, demandent à *leur* épouse de leur préparer des *plats* nouveaux, venus d'autres régions ou d'autres pays. Cette nouvelle pratique est bien sûr facilitée par *les* importations de pratiques culinaires d'autres pays africains, d'Europe ainsi que d'autres régions du Bénin.

Quelles conclusions tirer des exemples présentes?

J'ai présenté deux différents types de savoirs traditionnels :

1. Les cultes *vodun* ont la capacité de se reproduire eux-mêmes. Ils sont une fonction religieuse et politique; dans certaines localités, ils jouent *le* rôle d'auxiliaires des autorités politiques ou administratives en régulant l'ordre social et en sanctionnant les dérives. Le savoir relatif aux cultes *vodun* est un savoir ferme, qui ne se communique que sous le sceau du secret, dans certaines conditions précises, rigoureusement définies et contrôlées.

2. L'art culinaire, quant à lui, est orienté vers le développement physique individuel et le renforcement des liens sociaux, entre le mari, *les* amis, les voisins et le lignage. Ce type de savoir est ouvert et accessible à tous.

Mon hypothèse est la suivante : *le* savoir traditionnel n'est inscrit ni dans le statique ni dans le dynamique. Il porte toujours les deux caractéristiques. Il est ancré dans la tradition mais comporte aussi des dispositions au changement. Parce-qu'il est essentiellement oral, le savoir traditionnel est soumis à l'oubli et aux manipulations. Une précarité aggravée, de nos jours, par la mobilité des populations,

l'exode rural et l'ouverture des communautés villageoises a des valeurs, modes de vie, attitudes et comportements qui ne sont pas toujours de nature à sauvegarder les valeurs endogènes. Le savoir traditionnel se transforme sous l'impulsion des mutations économiques et sociales, avec le développement des villes et l'apparition de nouvelles classes sociales.

J'aimerais aller encore plus loin. Les conversions religieuses peuvent nous servir d'exemple: « la tradition » fait aussi naître un sentiment d'embarras et de me contentement qui exige une transformation. La vie communautaire exige des règles et des engagements pour le vivre- ensemble tels que la réciprocité, la solidarité et l'entraide. Ce sont des éléments sur lesquels se fondent généralement les relations entre individus dans toute société rurale. Mais ces éléments ne vont pas de soi. Pour être efficacement mis en œuvre, ils supposent ou impliquent toujours une adhésion volontaire des membres de la société. En outre, ils restent toujours une tâche à réaliser, confirmer, contrôler et réorienter au besoin, chaque jour. Le contrôle social assure la garantie de la production et de la reproduction mais limite en même temps l'autonomie que présupposent les prises de décisions individuelles.

Tant et si bien que dès qu'un membre de la société trouve une possibilité de se soustraire aux contraintes de la tradition, il le fait. Par exemple, depuis les années 1980, les conversions en masse des ressortissants de la région de Bassila au Bénin à la religion islamique est due au fait que l'Islam exige que les nouveaux convertis abandonnent toutes les coutumes superstitieuses. On observe la même chose dans certaines églises évangéliques. Et c'est exactement la raison pour laquelle ces confessions religieuses connaissent un si grand succès dans les zones rurales.

En effet, à bien regarder ces confessions religieuses, on constate qu'elles constituent un cadre de vie communautaire, qui sert d'alternative aux liens familiaux, lignagers et villageois, quand ceux-ci viennent à être rompus. On y donne des cours de cuisine, on forme des chorales, il y a même des cas où la communauté rend la justice, et interdit aux membres de se soumettre au contrôle social des notables. Mais le plus remarquable est que les membres de ces groupes

entretiennent entre eux des relations économiques d'entraide et de soutien mutuels.

La caractéristique de cette nouvelle dynamique sociale est que ces groupes forment des communautés légitimes, indépendantes des liens familiaux et essentiellement basées sur l'intérêt. Ils forment dans un sens des contre-sociétés (Le Meur, J 1998) qui démontrent, structurellement parlant, des caractéristiques d'une société civile. En bref: tout ceci se développe à partir d'un rejet des aspects asservissants de la tradition.

Il reste la question suivante: à quelles dynamiques sociales les transformations alimentaires sont-elles attachées? Le changement, que nous observons à Cotonou et dans d'autres grandes villes du Bénin et des pays voisins, tient à des processus de développement économique et social, étroitement liés à l'émergence de nouvelles classes sociales. Avec l'ascension sociale change aussi la représentation qu'on a de soi. De cette mutation provient, en effet, le refus de s'identifier avec la tradition et le désir de s'identifier plutôt avec la «modernité». On voit ainsi apparaître une coexistence subtile entre tradition et modernité.

En conclusion, toutes ces transformations qu'on constate dans la société béninoise sont issues d'observations, de choix motivés, d'expériences vécues par les individus. Face à la science moderne, le savoir traditionnel est toujours mis à l'épreuve, accepte, modifie ou rejette consciemment, selon les exigences de la vie actuelle et les aspirations des individus.

On remarque à tous les niveaux de la société une marginalisation du savoir traditionnel. Du point de vue de la sociologue que je suis, ce développement est un incitateur pour mieux comprendre et cerner les contradictions internes de la société, en même temps qu'il permet de mieux appréhender le sort qui est réservé à la tradition dans une société en marche vers la modernité.

Bibliographie

Elwert-Kretschmer, Karola, 1997, *Religion und Angst. Soziologie der Vodun-Kulte (Religion et Peur)*, Frankfurt/M./New York, Campus Verlag.

- Elwert-J(cretschmer, Karola, 1995, “Vodun et contrôle social au village”, in: *Politique africaine*, 59, J. Le Benin.
- Elwert-Kretschmer, Karola, 2001, *L’aspiration au changement alimentaire à Cotonou*, Montpellier, CIRAD.
- Elwert-Kretschmer, Karola, 2001, “Culinary innovation, love, and the social organization of learning in a West African city”, in *Food and Foodways*, 9, 3-4.
- Le Meur, Piferre- Yves /Cyriaque Adjinaou, 1998, “Les pouvoir locaux àGbanlin (Zou) entre ration, commerce et religion”, in: Thomas Bierschenkl Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Les pouvoirs au village. Le Benin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.

Locating Gender In Development Discourse

Manthiba Phalane

University of Limpopo (South Africa)

Abstract

The central question in this discussion concerns how development discourse in Africa constructs women and gender across geographical regions. Gender has been a particularly contentious arena within the field of development as institutions and communities struggle over the nature of representation, the construction of social problems, and the appropriation of resources directed towards development intervention. The discussion focuses on the construction of gender within the context of a development discourse engaged through global development programs. The question raised specifically is -when development discourse is conceptualized and applied, how are gender roles and needs framed within the process? Furthermore how do gender issues differ across Africa within which the development intervention is implemented? The central focus includes attention to issues of development discourse and gender within the context of African debates and discussions. The problem with the development discourse is that it is conceptualized as a form of institutional discourse communicating assumptions about problems, communities and solutions. The discussion analyses the theoretical perspectives on gender and development and scrutinizes the main phases of the development debate for their perception of women's role in development. Given the lack of attention to gender and development discourse in Africa and the prospects for its future growth this symposium is indeed timely. For purposes of our discussion gender is understood as a social construct interpreted and engaged within organizational settings, connected with considerations of race ethnicity and other markers of cultural difference through policies and practices of states and development institutions.

Linking Development Discourse to Gender Interest

Gender inequality undermines the effectiveness of development discourse and policies in fundamental ways. In Africa this issue still lies only at the periphery of policy dialogue and decision making both in national and international arenas. On one level the neglect comes from policy makers' reluctance to deal with topics that affect societal norms, regional or cultural traditions. On the other level neglect comes from teal or feigned ignorance about the nature of gender disparities if not indifference to women's wellbeing and countries' prospects for development.

Feminists engaging with gender and development discourse in different parts of the world have different experiences, which come from the ways in which their nations and regions are positioned materially, politically and discursively. It is therefore difficult to exercise urgency in debates and influence draft legislation as an educated feminist working as a policy advocate when the only African woman portrayed as having a 'voice' in declarations and country constitutions is a grassroots woman who is perpetually poor, powerless and pregnant.

This indicates accounts of the often-limited social, political and research identities available to African women in a world dominated by development institutions, national and international gender networks of researchers and activists. These accounts should remind us of the continuing importance of geo-political positions on the basis of the ways in which research debates, development actors and initiatives want such discourses to be conceptualized. These are ignored because they are seen through distorted and rigid stereotypes.

Debates on gender and development in Africa, particularly in Southern Africa tend to overlook the fact that gender is a core development issue and a development objective in its own right. It has the ability to strengthen countries to grow, reduce poverty and to influence effective governance. The overlook is partly illustrated in three parts on the focus of debates:

First, it is illustrated by the fact that the architects of all the existing documents on development (regarded as 'the first generation right') in Africa are almost exclusively men. It also explains why the declarations

are more directly preoccupied with the state (another patriarchal institution) than they are with the more gender related aspects of development. The declarations duplicate international legal and human rights instrument and the highly sexist discourse about the generations of human rights and development (Tamale & Oloka-Onyango, 2000). Overlapping the field of human rights and development are male intellectuals who support the generation paradigm and give priority to civil and political rights debates an arena within which men dominate at the expense of female exclusion.

While making an important contribution to the first generation rights and to the politics of gender and development in our continent it is worth noting that none of the African declarations addresses the root causes of inequities based on the underlying division of labor by gender. Another omission by scholarly debates is about the overarching patriarchal order that exists in many African states despite advocating for quota systems in government. Such a bias explains the inadequate attention to specific gender inequalities such as sexual harassment and gender-based violence the latter of which is regarded as highly a domestic matter.

Second, in reference to 'the second-generation rights' debates focus specifically on health, shelter, education and social service in general. These are aspects of development that adversely affect the female gender in greater proportion than they do men. The limitation on these debates is that they originate from Western conception and context of economic and social realities about gender and development or women in development. This raises problem with the terminology "women in development". The problem is not so much 'women' as the discrimination against women, nor is the problem to integrate women in development. The problem is addressing the asymmetrical structures by which, women are integrated which prevents them '(and societies at large) from successful development that combats their poverty.

Women's work is not even recognized in statistics of world economics (an overly stated fact by politicians, policy makers and researchers). Research states that only some 50% of women are economically active in spite of the fact that *all* women work mostly 14 hours per day as compared to the 8-10 hours men tend to provide. It is

a question of intellectual honesty for research and policy makers to recognize these realities.

Finally, the overlook is illustrated also by the position taken when debates reach ‘the third generation rights’ to peace, clean and pollution free environment, and the right to economic development-the jurisprudence on the matter is at sea (Tamale & Oloka-Onyango, 2000). What should be of significance to researchers, policy makers and states is that without the appreciation that the roots of patriarchal oppression lies in the smallest unit of societal organization-the family- attention on development alone can only achieve limited reform.

The underlying supposition for the foregoing points that when the basic principles of gender are juxtaposed with principles of patriarchy and the state in scholarly debates and policy making the contradictions between the two becomes very apparent. Thus the promotion of gender using a .development discourse is an important part of a development strategy that will enable “all people” women and men alike to escape poverty and improve their standard of living.

There has been no shortage of reflexive engagement within the gender and development discourse in research, writing and activism (Kabeer, 1994, Goetz, 1997 & Miller & Razavi, 1998). Mama- (1996b) carried out the most comprehensive review of African scholarship in gender and women’s studies. Her review captures a number of detailed developments across disciplines and a range of themes under the broad umbrella of women, politics and the state; cultural studies; work and the economy.

A collection edited by both Jackson & Pearson (1998) and Molyneux & Razavi (2002) critically reflects on changing orthodoxies and on issues of positions and representation. perspective drawing on examples from some of women’s movements in Africa. The richness and sheer volume of scholarship has increased dramatically because a growing and sophisticated literature exists on the experiences of gender mainstreaming and development (Macdonald, 2003, Rai, 2003 & Kabeer, 2003). Lewis’s (2002) sequel to Mama’s review also follows themes and debates in the literature, highlighting diverse theoretical models and methodological approaches in addition to regional and conceptual dialogues and comparisons.

On the national front an upsurge in feminist organizing across the world became increasingly evident in the 1970s. The broader international women's movement offered a forum for African women organizing against the failure of development to articulate their views. Intervention at international level from the early 1980s onwards led African Women to be aware of the need to voice their distinct concerns and interest within national & international women's movement.

The Association of African Women for Research and Development (AARWORD) was the first institution to facilitate African women researchers and academics working on the question of gender and development. The aim of this organization was to set the agenda for feminism in Africa by facilitating research and activism by African women scholars.

On the international level conscious efforts at mainstreaming women into development discourse started during the period declared as the Second

Development Decade by the UN: It emphasized equity, redistribution and meeting people's needs. This coincided with feminist work towards social transformation in terms of gender and development. Among others Boserup's 1970 work provided a path, breaking position of women's role in economic development. Such' frameworks have given impetus to the formation of the Women in Development (WID) movement, which led to the 1976-1985 UN Decade for Women declaration.

The influence of forums and organizations such as "Women in Development" (WID), "Gender and Development Network" (GAD), "Domestic Abuse Women's Network (DAWN)", "Association for Women's Rights in Development" (AWID), "Committee on the Elimination of Discrimination against Women" (CEDAW), the UN fourth women's world conference held in Beijing in 1995 followed by the 2000 Beijing +5 and the Nairobi Forward-looking strategies for the advancement of women to the year 2000 and many others created new political space for feminist work towards gender and development, Contribution by these organizations and political space provide struggles for critical voice, representation and resources by women for women. They demanded engagement, with the content and processes

of development policy. In reviewing the progress made since the first women's conference (Mexico, 1975) all these forums have noted the deterioration in women's conditions 'in most countries of Africa and the rest of the world as illustrated also in the World Bank report.

On the basis of such existing reviews on gender, one may well ask what the status of gender and development discourse debates in Africa is today. The current status of the existing debates display one marked by continuing dominance of proclaimed gender advocacy from military to civilian rule, pre- to post-independence with many among the general public, gender scholars and feminists sharing a sense of disillusionment with what has become of the discourse.

The consequence of this has been feelings of frustration with essentialism and generalization in research and debates, simplifying frameworks and simplistic slogans in policy making about gender and development. Another problem is the dilemma of distinguishing national gender machineries for women from other autonomous organizations for gender. This points to layers of contestation about what both gender and development mean to us and what they could mean to us.

Tensions within these structures and forums are manifested around the prevalence of misrepresentations of Africa and African women's lives and realities in the Western literature and research (Ogundipe-Leslie, 1994 & Pereira; 2002). Many apart from political assemblies are a feature of donor driven activities and research. What warrants scrutiny about these organizations is the on-going appeal by some of these paradigms as 'ones' that most compellingly answers Africa's gender-related and development problems.

These forums can be criticized for making all but a cursory reference and adopting an instrumentalist approach to women and to development. The result has been a deluge of 'accessible' and 'relevant' material that sets guidelines for African women's "development" (Lewis, 2002). This is reflexive of ways in which declarations and political resolutions about women and development at such "gatherings" have succeeded in inserting gender and development within at least some streams of their agreements. This is done by using stylized facts about African women to provide appropriately gendered

tones of agreements in declarations to make alliances with researchers, policy makers and gender networks and activists.

For all the seeming commitment to social equity most of the forum declarations have taken the Western economic conceptualization of development and social realities of African women as 'given' (Soetan, 2001, Phalane 2004 & Moolman 2005). Hence they often evade the prevailing inequalities in terms of gender and development between North and South Africa vis à vis the territorial West. Gender and development concerns are not as clearly articulated, as they should be. When gender as opposed to women's needs does surface as a central issue it does so in reference to forestry projects in Kenya and Tanzania (Mwateba, 1997) and sewing and beads schemes and soup kitchens in South Africa and in Southern Africa (*Phalane, 2004*).

Based on the foregoing, one becomes preoccupied with a question: how did conceptualizing gender in development become different from locating gender and development in research and political space? One recurring theme is that of the ways in which the political discussion of gender and development has been reduced to a 'technical' fix. Gender and development discussions have become something that is a-historical, a political and de- contextualized. This leaves the prevailing and unequal power relations intact.

What can be stated at once is that in a climate that prioritize urgent pragmatism, issues of intellectual development and the need for building a critical intellectual culture that exerts an influence on state and donor funded gender and development related work have been consistently underplayed. The slippage occurs when researchers and policy makers claim political space and take a top-down approach on research and scholarship recommendations on gender. and development. This occurs also when politicians insist on gender mainstreaming, gender training and gender goals as part of the establishment of externally demanded gender commitments and credentials.

Where gender and development discourse come to be represented in the guise of approaches, tools, frameworks and mechanisms, these instruments become a substitute for deep changes in objectives and outcomes. Thus gender interventions associated with externally imposed mainstreaming have become a stick with which to beat

government bureaucrats and policy makers. The fit between the worlds they describe and any existing relationship between women and men are often partial. This is illustrated by the ways in which particular readings of gender and development have come to form part of the discourse recipes, used by policy makers and governments in Africa, no matter how little their Eurocentric references fit with the realities of women's development and life experiences.

Solidarity across Differences: Towards a Future Perspective

Scholars engaged with gender and development, discourse we should acknowledge and embrace the existence of simplifications in order to make strategic alliances and some inroads in the intensely political arena of policy making. This requires vigilance and strong stance in debates and research to avoid women being represented in findings as cardboard victims or 'heroines' just to keep discourses open enough to capture nuances, ambiguities and complexities in real women's lives and choices.

One widely shared perspective, however is the recognition of the enormous gap between feminist aspirations for social transformation and the limited though important gains that have been made. This points to how different the notion of gender and development discourse has been understood and policies implemented. It also points to different understandings of the ways in which institutions influence outcomes, as well as different views of the pitfalls and compromises of political engagement.

Thus it is pivotal for current debates and research to focus on the structural reasons behind the anti-gender and development politics. The reason being that what we often define as gender "gaps" and development "differences" in debates and policy making are rarely coincidences but parts of a global pattern. The rationale for such consideration in debates should focus on the myths and fables that emerge when research gets taken up into development. It is imperative to note that the kinds of pervasive notions that are conceptualized as 'gender myths in theory and practice are part of the problem about ideas that sometimes society hold dear. These are ideas that help give

us a sense of direction in our work and that serve to represent our convictions as feminist engaging with development.

Researchers and policy makers need to be aware of how attention to gender dynamics is crucial to overcoming obstacles-of development in Africa since the mainstreaming of the concepts of gender and development are not always well understood. This is an intellectual challenge, which will transform development analysis and action to clarify what a gender perspective actually means. It should start by addressing' conceptual issues to demonstrate the rationale for applying a gender perspective in development discourse.

Starting from fairly early stages our education needs to be given a considerable methodological component of the gender and development discourse. Our children should be initiated early in life into the discipline of formal and informal logic and into the methodology of rational thinking on the discourse of gender and development. One is not envisaging here the furnishing of minds with facts from the sciences or world statistical information as provided by the World Bank or the IMP. What is required is a particular kind of training in method on gender and development discourse at the same time. It should be the kind of training that will produce minds that are eager and able to test claims and theories against observed facts and adjust beliefs to the evidence (Wiredu, 1997). Such training around the gender and development discussions will produce minds that are capable of logical analysis of declarations made on the discourse. These are minds that are fully aware of the nature and value of exact measurement of success of such declarations. Such training is not likely to discourage superstition. Instead it would tend to undermine that authoritarianism on which it is based.

Conclusion

The foregoing shows that the discourse on gender and development needs to shift increasingly towards the heterogeneity of women since women are not a homogeneous group in any society. Class, race, religion, age, ethnicity, etc, are some of the stratifications that interact with gender to give women multiple identities that result in multiple realities.

It is through finding new ways of working with difference, expanding the possibilities for building appropriate forms of solidarity to create new alliances for influence and action that bridge old divides, that feminist engagement with the development discourse can begin to meet some of the formidable challenges that we all now face.

References

- Basu, Amrita (ed.) (1995) *The Challenge of Local Feminisms: Women 5 Movements in Global Perspective*, Boulder: Westview Press
- Boserup, Ester (1970), *Woman s role in Economic Development*, London: Allen and Unwin
- Goetz, Anne Marie (ed.), (1997) *Getting Institutions Right for Women in Development*, London: Zed Books
- IDRC
- Institute of Social Studies (ISS)
- Jackson, C. & Pearson, R. (eds.) (1998) *Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy*, London: Routledge
- Kabeer, N. (1994) *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*, London: Verso
- Kabeer, N. (2003) *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and Millennium. Development Goals: A Handbook for Policy Makers and Other Stakeholders*, London:
- Lewis, D. (2002) *African Gender Research and Post-Coloniality: Legacies and Challenges*, African Gender Institute, University of Cape Town
- Macdonald, M., (2003) *Gender Equality and Mainstreaming in the Policy and Practice of the UK Department for International Development (DFID): A Briefing from the UK Gender and Development Network*
- Mama, A. (2004), *Critical Capacities: Facing the Challenges of Intellectual Development in Africa*, Inaugural Address Prince Claus Chair in Development and Equity, The Hague:
- Mama, A. (ed.) (1996a) *Setting an Agenda for Gender and Women's Studies in Nigeria, Report of the Network for Women s Studies in Nigeria*
- Miller, C. & Razavi, S. (eds.) (1998) *Missionaries and Mandarins: Feminist Engagement with Development Institutions*, London, UNRISD

- Mohanty, C., Russo, A. & Torres, L. (eds.) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington
- Molyneux, & Razavi (ed.) (2002) *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press
- Moolman, J. (ed.) (2005) *Finding Gender in the Millennium Development Goals (MDGs)*:
- Mwateba, R. L. (1997) "Analysis of selected gender aspects for Kirinjiko Chini villagers". Project Working Paper No. 11. Kilimanjaro Village Forestry Project in Kenya and Tanzania. In Wilkins, K., *Constructing Gender Across Cultural Space: Japan's International Development Programs*, University of Texas,
- Ogundipe-Leslie, M. (1994) *Recreating Ourselves: African Women and Critical Transformations*, African World Press, Trenton, NJ
- Overcoming Obstacles and Pushing for Progress". Paper Presented at the International Social Sciences Conference on 'Social Sciences: Endangered and Engendered', December 10-12, 2004, Rawalpindi, Pakistan
- Pereira, C. (2002) "Locating Gender and Women's Studies in Nigeria: What Trajectories for the Future?" Revised Version of the Paper Presented at the 10th General Assembly of CODESRIA, 'Africa in the New Millennium' 8th-12th December, 2002, Kampala, Uganda
- Pereira, C. (2002b) 'Understanding Women's Experiences of Citizenship in Nigeria: From Advocacy to Research' Paper Presented at CODESRIA/Arab Research Center Symposium on *African Gender Research in the New Millennium: Perspectives, Directions and Challenges*, Cairo, Egypt, 7-10 April 2002
- Phalane, M. M. (2004), "Women and Democratic Challenges in the 21st Century:
- Phalane, M. M. (2004), Globalization and the Feminization of Poverty: A South African Perspective on Expansion, Inequality and Identity. In *Gender, Economics and Entitlements in Africa*, CODESRIA Book Series
- Rai, S. (2003) *Mainstreaming Gender, Democratizing the State? Institutional Mechanisms for the Advancement of Women*, Manchester University Press

- Soetan, R. O. (2001) *Culture, Gender and Development, A Report Submitted to the Africa Institute for Economic Development and Planning (IDEP)*, Dakar, Senegal'
- Southern Africa Makes the Links*, Gender Links, UNIFEM
- Tamale & Oloka-Onyango (2000) 'Bitches at the Academy: Gender and Academic Freedom in Africa', In E. Sail (ed.), *Women in Academia: Gender and Academic Freedom in Africa*, CODESRIA Book Series
- Wilkins, K. (2002) *Constructing Gender across Cultural Space: Japan's International Development Programs*, University of Texas, Austin, USA.

La Peur du *Bó*: Pratiques Occultes et Construction De L'état De Droit

Victor P. Topanou

Université d'Abomey-Calavi, Cotonou

Toutes les réflexions contemporaines en sciences sociales sont dominées par la question mondiale¹. Sur le plan politique, elle est présente à travers « l'occidentalisation de l'ordre politique »² avec non seulement l'institutionnalisation d'Etats-Nations³ mais aussi et surtout leur démocratisation; dont l'un des corollaires est la question des droits de l'homme. Toutefois, si les échanges économiques et financiers⁴, d'une part, et le brassage des idées, d'autre part, ont été *internalisés* avec plus ou moins de bonheur, les véritables oppositions aux processus de

¹Elle est présente dans l'*économie* avec la mondialisation des marchés et des agents économiques à travers l'Organisation Mondiale du Commerce et dans les *finances* avec les places boursières où circulent en temps réels des capitaux en provenance du monde entier ; elle est également présente dans les *échanges d'idées* et la *culture* avec Internet. Mais face à cette tendance à la mondialisation, la communauté des hommes affiche deux attitudes ; d'une part, il y a les optimistes qui estiment qu'il s'agit-là d'une occasion unique de redistribution plus juste et plus équitable des richesses à l'échelle mondiale et, d'autre part, il y a les pessimistes qui redoutent la perspective de l'instauration d'une culture unique, universelle, qui entraînerait une crispation des identités, qu'elles soient nationales ou régionales. L'universalisation est l'autre terme qui désigne et complète la mondialisation en être, par mondialisation, la tendance est souvent grande de ne considérer que la dimension spatiale du débat tandis que par universalité, on désigne en plus de la dimension spatiale les dimensions temporelles et humaines (hommes/femmes.)

²Ce thème a été développé de manière exemplaire par Bertrand Badie (Badie 1992).

³Cette notion est ici utilisée avec précaution car les réflexions actuelles portent davantage sur l'Etat post national (Habermas 2000.)

⁴On ne saurait passer en effet sous silence les oppositions tapageuses et parfois violentes, mais dans tous les cas, plus spectaculaires qu'efficaces, de la société civile internationale regroupée sous la bannière de « l'alter-mondialisme », essentiellement lors des sommets ministériels et présidentiels de l'O.M.C. et du 08. Jose Bové militant de « la bonne bouffe » symbolise plus que tout autre cette lutte (Bové et Dufour 2000)

mondialisation ou plus exactement d'universalisation, actuellement en cours, s'observent pour l'essentiel dans les processus politiques d'instauration et de démocratisation d'un Etat viable.⁵

Les réflexions qui suivent porteront sur ce qui nous semble être la cause première des dysfonctionnements observés en Afrique, en général, et au Benin, en particulier, dans le processus de construction d'un Etat, et qui plus est, d'un Etat de droit à savoir l'impact de ce qu'il convient d'appeler « *l'état de bo* », autrement dit la peur du *bo*.^{*} En effet, beaucoup a été dit et écrit sur la faiblesse de l'Etat africain qui « ne règne que là où cesse de régner la parente » ; certains l'ont traité de post-colonie, d'Etat importe, de *quasi-states* et pour tout dire, d'Etat en crise; d'autres le traitent d'Etat décompose, de pseudo-Etat, d'Etat falsificateur, d'Etat caméléon et, d'autres encore, d'Etat en panne, de *collapsed state* et de *failed state* (Medard 1983, 1991 ; Aguessy 1969 ; Mbembe 1988 ; Badie 1992 ; Jackson 1990 ; Sandbrook 1987; Touraine 1995; Moussa 1994 ; Hibou 1997 ; Marchesin 1999 ; Salame 1996 ; Zartmann 1995 ; Herman et Ratner 1992.) En Afrique plus qu'ailleurs, l'Etat apparaît comme un réseau familial, « une structure artificielle prise dans les solidarités et les rivalités tribales » (Moreau-Defarges 1993), une source de redistribution et un réseau clientéliste qui permettent un enrichissement personnel, facile et rapide. Les travaux de Terray (Terray 1987) et de Bayart (Bayart 1989) montrent bien comment les Africains essaient de se réappropriier la politique exercée au travers des canaux institutionnels et qui leur échappe: c'est « la politique par le bas » (Bayart, Mbembe et Toulabor 1991.)

Deux conceptions permettent d'appréhender la notion d'Etat de droit. Selon la conception formelle, l'Etat de droit est un Etat, qui dans ses rapports avec les administrés se soumet à un régime de droit; des lors, il ne peut user que de moyens légaux, c'est-à-dire des moyens autorisés par l'ordre juridique en vigueur et parallèlement les administrés disposent de voies de recours juridictionnelles contre les abus et l'arbitraire de l'Etat. Autrement dit, le droit est à la fois instrument d'action pour l'Etat et vecteur de limitation de sa puissance. Non seulement l'Etat ne doit pas agir *contra jus*, mais encore son

⁵Les difficultés observées dans les processus d'instauration des Etats modernes en Afrique ont fait l'objet de plusieurs études (Diop et Diouf 1999 ; Diouf et Mamdani 1994 ; GEMDEV 1997 ; Sindjoun 2002 ; Yameogo 1994)

activité doit intervenir *secundum jus*. ** La conception matérielle et substantielle insistera davantage sur le contenu du droit en vigueur qui doit être nécessairement protecteur et promoteur de la dignité humaine. Cette conception qui donnera toute sa plénitude à l'Etat de droit, s'impose aujourd'hui avec le triomphe de l'idéal démocratique.

La thèse que nous tenterons de soutenir dans cet article consiste à démontrer que le processus de création d'un Etat de droit au Bénin est encore largement tributaire de la prégnance de la culture béninoise *et plus particulièrement de l'utilisation négative qui est faite du bó⁶, entendu comme la dimension cognitive, mieux, le système d'accumulation du savoir de la religion « Vodun » ; c'est cette utilisation négative du bo et le sentiment d'insécurité et de vulnérabilité qu'elle procure que nous avons appelés « état de bo »*. Ce faisant, l'Etat béninois se retrouve, de fait, dans l'incapacité d'assurer la sécurité de ses populations, ce qui a pour conséquence, d'une part, d'affaiblir le sentiment d'appartenance et d'adhésion à cet Etat et donc *son autorité* et, d'autre part, de renforcer le sentiment grégaire, le sentiment d'appartenance à la famille et à l'ethnie, lieux et sources privilèges de leur sécurité, Ce double sentiment de faible adhésion à l'Etat et de forte appartenance à la famille et à l'ethnie développe chez le Béninois un comportement individuel, voire individualiste qui laisse souvent peu de place à la notion de « bien public » et se traduit par la généralisation, voire la banalisation des détournements de deniers publics et des évasions fiscales, le vote ethnique et les fraudes fiscales. De plus, la problématique des droits de l'Homme, entendue comme la protection de la vie sous toutes ses formes, mieux, l'ensemble des dispositions prises, qu'elles soient d'ordre politique, social, culturel ou autre, en vue d'assurer l'épanouissement de la vie, tant au niveau individuel que collectif, est ici dévoyée; en effet, par *la banalisation et*

⁶Nous tenons à préciser qu'il n'est pas du tout question dans notre esprit de penser que toutes les pratiques du « Bó » et plus largement toutes les pratiques de notre culture sont négatives; si quelques-uns de nos propos le laissent penser, croire ou tout simplement envisager, ce ne serait que pur malentendu. Notre démarche s'articule en deux phases: d'abord, il s'agit pour nous de revendiquer et donc d'assumer la totalité de notre héritage culture I dans ce qu'il a de bien et de mal pour ensuite revendiquer le droit d'inventaire qui doit nous conduire à l'objectiver afin de tenter d'améliorer ce qui peut apparaître négatif et conserver ce qui est positif. Dans notre démarche, il ne nous semble donc plus utile de revenir sur les points positifs considérés comme étant définitivement acquis.

l'internalisation de la violence qu'il entraîne, « *l'état de bo* » contribue à affaiblir considérablement l'idée que l'on peut se faire des droits de l'Homme et aboutit à leurs violations répétées. Inutile alors de s'étonner qu'au Bénin comme ailleurs en Afrique ces droits soient abondamment proclamés, insuffisamment protégés et constamment violés (Degni-Segui 2001.)

Nous privilégierons dans notre analyse la thèse contractualiste de l'origine de l'Etat selon laquelle le besoin de créer un Etat est né chez les hommes, de la nécessité de sortir de « *l'état de nature* », cette jungle ou « *l'homme est un loup pour l'homme* » pour assurer individuellement et collectivement leur sécurité (Hobbes .2000).

La forte hiérarchisation des sociétés traditionnelles béninoises, pour l'essentiel structurée autour des *bokono*,^{7***} détenteurs exclusifs du savoir et du pouvoir spirituel, contribue à propager, non seulement un sentiment d'inégal accès au savoir mais aussi et surtout d'insécurité, toutes choses préjudiciables à la construction d'un Etat de droit; de plus elle contribue à entretenir un rapport à la vie et à la mort qui s'apparente à une négation des droits humains; de fait, une infime minorité, dépositaire de la civilisation opprime une immense majorité ignorante. Certes, en choisissant la religion, on pourrait être tenté de réduire, voire de confiner le champ de notre analyse aux populations du Sud Bénin et au mieux à l'ensemble de l'aire culturelle « Adja Tado » couvrant le Ghana, le Togo, le Bénin et le Nigeria. Mais en réalité, elle peut aisément être étendue à l'ensemble du continent noir du fait que la religion *Vodun* est une religion animiste dite de proximité et que tous les peuples du continent sont animistes.

L'ensemble de nos préoccupations peut être regroupé en deux grands axes; dans un premier temps, nous tenterons de resituer le *bo* dans son contexte et d'en décrire les manifestations et les conséquences puis, dans un second temps nous envisagerons son impact sur le fonctionnement actuel de l'Etat de droit au Bénin.

⁷ Le *bó* serait alors entendu ici comme l'ensemble des pratiques de divination et de sacrifices des *bokono*

Le bó

Le bó est le système d'accumulation du savoir de la religion *Vodun* qui structure les sociétés traditionnelles du sud Bénin; en tant que tel, il est consubstantiel à la religion *Vodun* et on ne peut avantageusement évoquer l'un sans évoquer l'autre. Il a trois niveaux d'organisation calqués sur les trois niveaux de divinités *Vodun* que sont les niveaux familial, ethnique et villageois. Nous tenterons donc de l'appréhender, d'une part, à travers ses fondements, c'est-à-dire à travers le *Vodun* et, d'autre part, à travers ses manifestations à savoir « *l'état de bó*. »

Le Vodun

Vodun est le nom donné à la religion traditionnelle du Sud Bénin; c'est une religion animiste qui considère que tout être vivant à un souffle et en tant que tel, une fois investi, peut constituer une divinité. Selon Maurice Ahahanzo Glele, le *Vodun* signifie en langue fon⁸ ce qui est dans le lointain et que l'œil ne peut voir ni appréhender⁹. L'oralité de la culture africaine n'a pas permis à cette religion d'être dotée d'un support écrit à l'instar de la Bible, du Coran ou de la Tora, tant et si fort qu'elle a été l'objet de puissantes entreprises de déstructuration et de dénigrement et pour tout dire de contestation dans son statut même de religion ; ceci était le fait, pour l'essentiel, de sa principale adversaire et rivale à savoir les Eglises chrétiennes. Face à cette thèse, il y a les « zélateurs » du *Vodun* qui dans un élan obsessionnel de réhabilitation culturelle, soutiennent que cette religion est celle qui a le plus de vertus au monde; les livres et les articles qui la présentent offrent des

⁸Il s'agit de la langue majoritairement parlée sur l'ensemble du territoire béninois.

⁹*Vodun nusinnu* : c'est un symbole, le signe d'une intention cachée, ce qui est lié à autre chose par des liens cachés.

- *Vodun Nugongon* : ce qui est caché et obscur.
- *Vodun* : ce dont on ne connaît pas l'origine.
- *Vodun Nujinnu* : ce qui fait peur et produit de l'effroi,
- *Vodun Yehwe* : ce qui est lumineux et sacré,
- *Vodun Hun*: le sang, la source de vie.

Plus largement et par déformation linguistique, le Vodun désigne les divinités ou Dieu (Tidjani-Serpos, s.l., s.d.)

interprétation variées portant chacune la marque de son auteur. Aujourd'hui, a été admis que la religion *Vodun* est « une totalité culturelle, une théogonie et une cosmogonie » qui ont généré une vision du monde spécifique; il est présente comme une religion pyramidale (Tidjani Serpos, s.l., s.d.).

a) Une religion contestée dans son statut

Beaucoup de discours tendancieux ont été tenus sur la religion « Vodun » par les premiers missionnaires européens; pour eux, il s'agissait, ni plus ni moins, de pratiques rétrogrades vouées à la destruction. Ils étaient renforcés dans leur position par la profession de foi chrétienne du Dieu unique et son idéal d'homme universel crée à l'image de Dieu qui avait tout pour convaincre voire conquérir, et à tout le moins semer le doute et le trouble; cette thèse est aujourd'hui relayée par la communauté chrétienne indigène, clergé local et fidèles compris. C'est donc à dessein que cette religion a été galvaudée à travers le temps au point que dans l'inconscient collectif aujourd'hui, le *Vodun* est, à tort, synonyme de pratiques sataniques ou lucifériennes; aussi, le dialogue œcuménique et les actes de repentance de l'Eglise catholique n'ont-ils modifié cette image que passablement. Conséquemment, le *bó* comme système d'accumulation de savoir de la religion *Vodun* est également contesté et taxé d'irrationnel. Les effets et pratiques du *bó* sont au mieux réduits à des pratiques d'envoutement et, au pire, assimilés au mal. Ce faisant, les détracteurs du *bó* ont tôt fait de se positionner, d'une part, en rationalistes pour clamer leur incrédulité quand à ce qui concerne l'effectivité des supposés résultats obtenus par le *bó*et, d'autre part, en moralistes pour les condamner. Mais face à ce courant *négaliviste*, il s'est constitué un deuxième *courant positiviste* dont l'ambition est de réinstaurer cette religion dans toute sa splendeur; pour les tenants de ce courant, le *Vodun* serait une religion vertueuse, structurée en quatre niveaux avec une architecture pyramidale.

b) Une religion pyramidale

La nature religieuse du *Vodun* est aujourd'hui attestée par plusieurs écrits (S.A.C. 1972 ; Cheikh Anta Diop 1974 ; Ngandu 1998 ; Kouvouama 2001 ; Apovo 1995 ; Afouda 2002 ; Gbago 2001; Hountondji 1994 ; Ouidah 92, 1993). Ces écrits sont aussi bien

littéraires (à travers le *debar* sur *l'Africain personality* ou la Négritude)¹⁰, que philosophiques (à travers le débat sur « l'ethno-philosophie »).¹¹ La principale vertu qu'on lui prête, du fait de sa non-exclusivité est la tolérance; en effet, le prêtre vodun n'interdit jamais à ses fidèles d'aller dans les églises ou dans les mosquées ni dans les synagogues; autrement dit, on peut être « catholique-vodouisant », « musulman-vodouisant » ou encore « protestant-vodouisant » alors que l'on ne peut jamais être « musulman-catholique » ou encore « juif- protestant », mais seulement l'un ou l'autre : le *Vodun* est *cumulatif* la oïl les religions du livre sont *alternatives*.

La religion *vodun* est pratiquée atrois niveaux qui sont la famille (on parle des *benné vodun*),¹² l'ethnie (on parle des *ako vodun*) et le village (on parle de *to vodun*).¹³

En fait, le *vodun* est considère comme une religion *pyramidale* a quatre niveaux dont *le sommet* est occupé par *Mawu* l'Etre suprême, « le principe de toutes choses et dans lequel tout existe virtuellement mais oïl rien n'est manifeste » (Tidjani-Serpos, s.l., s.d.). Pour d'aucuns, *Mawu* serait de sexe féminin parce que source de toute fécondité, située dans le lointain inaccessible, à l'abri des regards indiscrets de l'homme et indifférente à leur sort et à leurs prières; la seule fois oïl elle est censée s'approcher des êtres humains, c'est quand elle leur insuffle l'amé, le souffle.

Au deuxième niveau, se situent les «*grands Vodun* » encore appelés les grands dieux qui sont les assistants et les ministres créés pour gouverner le monde et aqui les hommes sont invites aadresser leurs prières et leurs offrandes; ces principaux grands dieux sont: le Fa (dieu de la divination), le *Legba* (suppose être le traducteur de tous les autres

¹⁰Pour un tour d'horizon complet de ce débat, voir Tidjani-Serpos 1987, 1996

¹¹Pour ce débat, voir entre autres Kossou 1983, Hountondji 1970, Diop 1965, Damman 1964, Gravand 1969, Herskovits 1961.

¹² Malgré les avancées de la construction d'un Etat moderne et les exigences d'une modernité les *benné vodun* sont restes les lieux non encore détruits de la sauvegarde des valeurs traditionnelles à partir desquelles une reconstruction semble possible.

¹³ L'ethnie doit être comprise ici comme un groupement humain qui se réclame du même ancêtre souvent mythique ou d'une même origine. Cf. Amselle 1977 ; Amselle & M'Bokolo, 1985.

dieux), *Adjalla* (le dieu potier), le *Xevioso* (dieu du tonnerre),**** le *Sakpata* (dieu de la variole), le *Gú*(dieu du fer), etc.

Le troisième niveau de la religion *Vodun* est constitué des intermédiaires entre les hommes et les grandes divinités; ces intermédiaires peuvent être regroupés en trois grandes catégories: il y a d'abord les *bokono*, les devins, qui ont pour fonction de consulter les dieux à travers la géomancie et d'indiquer les sacrifices à faire pour se les concilier. Il y a ensuite les *azonno* les praticiens de la magie blanche, qui pactisent, par don ou par révélation, avec un esprit ou une divinité qui leur révèle des secrets et des rituels ; ils sont supposés ne pas faire du mal mais prodiguer des armures mystiques de protection. Il y a enfin les *azéto* ou les détenteurs de la magie noire; ils sont considérés comme diaboliques et foncièrement méchants car dit-on, ils assistent à des bacchanales nocturnes, manipulent le poison et savent capter les esprits.

Qu'ils soient *bokono*, *azonno* ou *azéto*, les intermédiaires entre les hommes et les grandes divinités possèdent une parfaite connaissance de la force pure et immatérielle qu'est le *vodun*; ils savent maîtriser et capter les différents souffles qui peuplent l'univers pour agir sur les gens et les choses en bien comme en mal. Mais le langage courant distingue rarement entre le *bokono* et le *azonno*, les deux représentant *in fine* le tradi-praticien ou l'herboriste qui sait se servir des plantes soit pour renforcer le souffle des hommes soit pour le détruire ; la ligne de partage se situe plutôt entre le *bokono* (regroupant *bokono* et *azonno*) et les *azéto*, les premiers étant considérés comme capables de faire du bien et/ou du mal tandis que les seconds sont réputés ne faire que du mal. C'est aussi cette catégorisation qui contribue à donner du *Vodun* une image plutôt négative car non seulement les *azéto* sont perçus comme étant exclusivement négatifs, mais aussi les *bokono* sont soupçonnés de ne faire le bien qu'après avoir fait le mal; l'on en conclut trop vite et abusivement que le trait dominant de la religion *vodun* est le mal.

Le quatrième niveau de la pyramide, qui en constitue la base, est composé des hommes, êtres éphémères en perpétuelle quête du véritable sens de leur condition.

En ce qui concerne le *bo*, les tenants du courant positiviste opposent trois arguments essentiels aux critiques de ceux qui n'y croient pas: d'abord, ils estiment qu'entendu comme système cognitif,

le *bóne* saurait être cru ou ne pas être cru ; a suffit de constater qu'il existe à travers la croyance collective que les peuples béninois -en l'occurrence les peuples du Sud Benin- en ont. Ensuite, ils soutiennent qu'un savoir est toujours rationnel en ceci qu'il développe une démarche et une méthode qui en favorisent la répétition dans le temps et dans l'espace et les pratiques du *bóont* donné la preuve qu'elles pouvaient être reproduites dans le temps et dans l'espace comme en témoigne leur survivance dans les sociétés béninoises actuelles.

Enfin, ils rejettent l'analyse manichéenne du *bó* qui veut qu'il soit bon ou mauvais; en effet, dans l'absolu, une connaissance ou un savoir est toujours le produit de l'intelligence humaine, et de ce fait a toujours deux faces: la face positive et la face négative et il ne devient mauvais que par l'utilisation qui en est faite¹⁴. Or c'est l'utilisation négative, majoritairement répandue du « *Bó* » qui lui vaut aujourd'hui toutes les critiques.

Mais les dimensions négativiste et positiviste du débat ne sauraient épuiser toute la problématique du *bo* et, au-delà, celle du *Vodun* ; si la première lui a dénié son statut de religion, la seconde l'a totalement ennoblie au point de l'enfermer dans une espèce d'inquestionnabilité qui se traduit aujourd'hui par une « fétichisation des pratiques inquestionnées et in questionnables servies au monde comme données réfractaires à la raison » (Akindes 1999: 48.) Ce faisant, « l'approche des ancêtres reste la référence survalorisée et sa rationalisation est interdite ; la tradition étant donnée une fois pour toutes, la production de la société cesse d'être une priorité, d'autant plus que les ancêtres sont censés avoir tout dit et tout inventé. » (Akindes 1999 : 48-49.) Cet état d'esprit établit les bases de « *l'état de bó.* »

¹⁴ Il en est ainsi des recherches sur le nucléaire; elles eussent été absolument néfastes si elles n'avaient servi qu'à fabriquer des armes nucléaires aux conséquences incalculables; mais l'utilisation du nucléaire à des fins civiles a permis de renforcer les capacités de production et d'autonomie en électricité en même temps qu'elle ouvre de nouveaux horizons pour la recherche médicale, De même les récents débats autour du clonage humain à des fins expérimentales mettent en lumière la nécessité de distinguer le processus d'accumulation du savoir du mauvais usage qui peut en être fait et c'est cette nécessité qui a été à l'origine de la bioéthique; on pourrait multiplier les exemples.

L'état débó

La notion « *état de bó* » repose sur deux éléments constitutifs : son contenu et ses implications. A travers le contenu nous entendons rappeler les éléments définitionnels et les illustrations tandis qu'à travers les implications, nous tenterons de montrer en quoi cet état façonne l'être béninois, « *l'homo beninicus* » actuel.

a) Contenu de la notion

L'approche définitionnelle de la notion « *état de bó* » nous conduira à insister sur deux éléments essentiels à savoir l'origine de la notion et la définition à proprement parler; le lexique et les chansons populaires nous permettront quant à eux, de la consolider. En ce qui concerne l'origine, nous avons choisi l'expression « *état de bó* » par analogie à « *l'état de nature* » imaginé par Thomas Hobbes pour montrer l'état d'insécurité permanente dans lequel se trouvait l'homme avant la création de l'Etat. En effet, selon Thomas Hobbes, « *l'état de nature* », du fait de l'absence de codification des normes sociales, est une jungle dans laquelle « *l'homme est un loup pour l'homme* »; dans ces conditions, tout individu qu'il soit fort ou faible, juste ou injuste devient vulnérable car la ruse permet à quiconque de venir à bout de tout le monde; c'est donc pour sortir de cette jungle et assurer leur sécurité individuelle et collective que les hommes, selon l'hypothèse novatrice¹⁵ de Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, ont conclu un « *contrat social* » (Favoreu 2002: 32-33 ; Gicquel 2000 : 67 sq.) au terme duquel les hommes confient leur sécurité à l'Etat en échange de l'aliénation d'une partie de leur liberté.

Certes, il existe quelques nuances entre les analyses de Hobbes, Locke et Rousseau¹⁶ mais elles sont mineures car, dans la réalité, là ou

¹⁵ En effet les théories contractuelles ont rompu avec l'idée de transcendance contenue dans les théories dites classiques qui faisaient découler l'origine de l'Etat de la volonté divine; après l'émergence des théories contractuelles, ni la conception hégélienne, ni les conceptions juridiques ni mêmes les conceptions sociologiques de l'origine de l'Etat n'ont réussi à détrôner les conceptions contractuelles, tout au plus les ont-elles complétées.

¹⁶ En effet, Locke renverse le raisonnement de Hobbes et insinue que dans « l'état de nature », les hommes naissent relativement heureux et qu'ils n'ont voulu instituer l'Etat que pour accéder à un bonheur plus complet par une vie collective

Hobbes parle de « *l'individu social ou culturel* », Locke et Rousseau parlent de « *l'individu naturel* », puisqu'ils reconnaissent eux-mêmes que c'est la société qui le corrompt.

De ce qui précède, « *l'état de bó* » peut être défini comme étant l'état social dans lequel se trouve le Béninois ou le *bóest* essentiellement utilise à des fins négatives ou de nuisance; les effets constituent autant d'atteintes graves aussi bien à l'intégrité physique¹⁷ qu'à l'intégrité morale pour l'essentiel à travers l'envoutement¹⁸.

Il s'agit donc avant toute chose d'un état d'esprit, d'un réflexe qui tire son origine de la jalousie, de la méchanceté et du désir de nuire à son prochain. En effet, à toutes les étapes de sa vie le Béninois est confronté aux nuisances du *bó*, lesquelles nuisances peuvent entraîner la mort ou rendre les victimes durablement invalides¹⁹: « *l'état de bó* »

plus dense. Rousseau aussi estime que dans « l'état de nature », les hommes naissent libres, égaux et heureux et que, c'est par suite du développement de l'inégalité entre eux du fait de la corruption de la société que les rapports entre les individus se sont peu à peu dégradés; c'est donc pour vivre plus libres et plus égaux, autrement dit, pour retrouver leur état naturel qu'ils se sont résolus à conclure, chacun avec tous les autres un pacte par lequel ils s'engagent, non pas à obéir à un prince comme le postulent Hobbes et Locke mais à se conformer à la « volonté générale » (Manent 1997.)

¹⁷ Du point de vue physique et sans prétendre à l'exhaustivité, on peut citer : le *chakatu* par lesquelles spécialistes sont en mesure d'envoyer dans le corps de leurs victimes des tessons de bouteilles, des crabes, des fils de laines et toutes sortes de choses voulues et susceptibles de faire mal; le *atonbo* par lequel on peut faire dégager par une femme, une odeur nauséabonde dans le but exclusif de l'éloigner des hommes et donc de la maintenir dans un état de célibat qui est socialement et culturellement condamné; le *alan* qui conduit au pourrissement de tout le corps humain. Le *dokuikan* peut rendre aveugle, le *toxio wa yikin* occasionne une ménopause anticipée chez la femme, le *lagodo* provoque des grossesses d'une durée illimitée, le *adodonne* peut provoquer l'incontinence, tandis que la colique peut être provoquée par le *xomewlidonume*. Le *sojeme* enfin permet de foudroyer un adversaire ou un ennemi par le tonnerre.

¹⁸ Du point de vue moral et sans prétendre à l'exhaustivité, on peut citer : le *gabadavodun* et le *wangbe* par lesquels on peut forcer, contre leur gré, le sentiment des femmes; le *ekpe*, lui, permet à son détenteur d'implorer une malédiction sur n'importe qui; le *ajobo* transforme un honnête citoyen en voleur, de même que le *agabo* permet de transformer une honnête femme en fille légère et le *kija* pousse à la désunion des couples. Il convient toutefois de signaler que la limite entre les effets physiques et les effets moraux n'est qu'heuristique car bien souvent, les effets physiques induisent presque nécessairement des effets mentaux et inversement.

¹⁹ L'enfant peut être l'objet d'une convoitise; l'adolescent aussi, par sa réussite à

apparaît alors comme *le mode de règlement des conflits sociaux*²⁰ *le plus efficace ou en tous les cas, le plus couramment utilisé, beaucoup plus que la loi*. De fait, il s'est développé dans son sillage un lexique spécialisé, conforte par le contenu des chansons populaires, qu'elles soient modernes ou folkloriques, qui chantent, pour l'essentiel, la méchanceté du Béninois.²¹

Ainsi par exemple, entend-on souvent les Béninois parler de « *missiles* » ou « *d'anti- missiles* » pour traduire affectueusement la capacité de nuisance à distance dont sont pourvues certaines personnes; ces missiles se déclinent sous toutes leurs formes stratégiques (missiles sol/air; sol/sol; mer/air et mer /sol). Mais le mot le plus fort et le plus populaire pour exprimer cet état d'esprit reste incontestablement la « *beninoiserie* » inventée par Maître Robert Dossou²² pour traduire à la fois la cruauté et la fatalité éprouvées par le Béninois face au *bó*; elle n'a aucune connotation positive, bien au contraire, elle ne désigne que le mal et par-delà les pratiques du *bó*, la négativité des relations sociales au Bénin; la pertinence du mot se mesure à l'empressement et à la facilité avec lesquels il a été adopté par le peuple tout entier.

l'école et même l'adulte, par sa réussite sociale, peuvent susciter la convoitise au point de conduire les envieux à faire recours aux pratiques du *bo* à des fins négatives. Tant et si fort qu'aujourd'hui, il n'existe pas de mort naturelle au Bénin; quelle que soit la mort et quel que soit l'âge avancé du défunt, le Béninois considère toujours que c'est le fruit du *bo*. Il n'est donc pas exagéré de considérer le Béninois vivant comme le produit de la survivance aux pratiques du *bó*.

²⁰ C'est l'une des raisons pour lesquelles le Béninois ordinaire préfère le mode de règlement traditionnel. Voir Elwert-Kretchmer 1995 ; Buijtenhuijs 1995.

²¹ Voir la plupart des chansons sélectionnées pour l'enregistrement des CD « Benin Passion » qui est une compilation des meilleurs succès musicaux des années 60 et 70; elles parlent de la méchanceté gratuite du Béninois dont il faut se méfier en toutes circonstances; ceci débouche sur un pessimisme humain plutôt effrayant; ce pessimisme est par ailleurs attesté par Birago Diop qui privilégie la nature au détriment de l'homme dans son poème : « Ecoute plus souvent les choses que les êtres » (Diop, 2002)

²² Maître Robert Dossou est un avocat de renommée internationale, homme politique, ancien bâtonnier de l'Ordre des avocats, ancien ministre des Affaires étrangères et père de la Conférence Nationale des Forces Vives. Avant le Béninois il y a eu le Chinois à propos duquel on parle de « *chinoiseries* » ou du Beige à propos desquels on parle « *d'histoires belges* », mais à chaque fois c'était « l'Autre » qui le disait et bien souvent dans un esprit de taquinerie, mais jamais pour désigner négativement l'ensemble, ou à tout le moins l'immense majorité des mœurs d'un peuple.

En ce qui concerne l'illustration de « *l'état de bó* », les histoires des victimes²³ de l'utilisation négative du *bó* sont nombreuses mais nous ne retiendrons qu'un seul exemple qui illustre bien notre problématique; il s'agit de ce qui est arrivé au Président Soglo²⁴ à la veille des élections présidentielles de 1991; nous retenons cet exemple parce qu'il implique ce qu'il convient d'appeler un « individu institutionnel » et qu'il est donc plus facilement vérifiable. En effet, alors qu'il était Premier Ministre sortant de la période transitoire, le Président Soglo tomba malade, victime d'une maladie très invalidante et difficilement curable qui a fait la une de l'actualité nationale pendant près d'un semestre. Face à cette maladie, trois approches ont été développées: la première, incarnée par l'épouse du Président, Madame Rosine V. Soglo et son entourage familial considérait qu'il s'agissait d'une maladie que l'on pouvait cliniquement diagnostiquer et donc, de ce fait, traiter par la médecine moderne. Dans cette logique, l'entourage familial s'est rigoureusement oppose, dans la limite de ses moyens, à toute consultation des tradi-praticiens; d'énormes moyens ont été déployés pour financer des consultations dans les meilleurs hôpitaux du monde, au premier rang desquels l'Hôpital militaire du Val de Grace à Paris; le diagnostic clinique a été sommaire : il s'agit d'une « *embolie gazeuse* » même si « la rumeur parla d'abord de fièvre typhoïde puis de violente sciatique » (Banegas 2003); mais force est de constater que tous les traitements administrés pendant plus de six mois n'ont pas réussi à le guérir, et le Président dut prêter serment dans un état grabataire.

La deuxième approche, incarnée, pour l'essentiel, par les amis politiques du Président, a consisté dès les débuts à privilégier la piste

²³A l'heure où une corrélation directe est faite entre les victimes du Sida, du Paludisme, du tabagisme et de l'alcoolisme et autres pandémiques, d'une part, et le développement du continent noir, d'autre part, il urge d'ouvrir une grande enquête sur les victimes de l'état de *bó* et son incidence sur le développement afin d'en tirer tous les enseignements.

²⁴Nous aurions aussi pu retenir l'exemple du Docteur Adjou en 1968. En effet, lors des élections présidentielles organisées cette année et pour lesquelles il fut déclaré vainqueur, son épouse a été rendue invalide à la suite d'un plan diabolique visant initialement à porter atteinte à l'intégrité physique du candidat lui-même, Nous aurions pu également citer le cas de Ignace Bocco Adjo alors au faite de sa gloire. On pourrait multiplier ces exemples à l'infini et la presse nationale est pleine de faits divers de cette nature en ce qui concerne à la fois les individus institutionnels et les individus ordinaires.

traditionnelle, en estimant que cette maladie relevait de « l'état de *bó* » et qu'il était, en conséquence, inutile de perdre le temps à aller consulter des médecins modernes; ils préconisaient donc la consultation immédiate des tradi ... praticiens car poudreux, plutôt que d'une « *embolie gazeuse* », le mal dont souffrait le Président Soglo présentait tous les signes caractéristiques du chakatú²⁵: il ne dut en effet, *in fine*, son rétablissement qu'au Roi Adetoutou²⁶ de Ketou qui lui administra les traitements adéquats ; c'est en signe de reconnaissance et pour marquer définitivement sa foi en cette rationalité de « *l'état de bó* » que le Président Soglo a décidé de consacrer la journée du 10 janvier au culte *vodun*.

La troisième approche, qui était plus une approche d'appoint, est elle incarnée par les Eglises qui se refusaient à choisir entre l'une et l'autre des approches précédentes, et même à les hiérarchiser mais se contentaient d'inviter les fidèles à la prière afin que, quelle que soit l'approche retenue, le Président malade puisse recouvrer la sante; leurs prières auraient donc accompagné autant les tradi-praticiens que les médecins modernes.

Au total, l'accumulation de toutes ces connaissances est aujourd'hui très peu remise en cause; c'est l'utilisation qui en est faite qui est le plus contestée car il apparaît clairement dans l'esprit du Béninois qu'elles ne servent qu'à faire du mal; des systèmes de protection ont été développés pour limiter les effets de « *l'état de bó* » mais il n'empêche que cela laisse des traces profondes qui marquent et caractérisent tout Béninois.

b) Implications de l'état de bó

Nous ne nous attarderons dans cette analyse que sur deux des nombreuses implications de « *l'état de bó* » qui nous semblent être les plus importantes à savoir, d'une part, les systèmes de protection et, d'autre part, la vulnérabilité extrême du Béninois.

²⁵ Voir II ce sujet le désormais célèbre témoignage du Prof. Kiniffo (Kiniffo 1994.)

²⁶ On raconte même que le Roi aurait endormi l'épouse du Président Soglo qui tenta de s'opposer à son entrée dans leur domicile, en prononçant dans ses oreilles des paroles incantatoires.

En effet, le Béninois développe face à « *l'état de bó* », deux stratégies de protection, l'une *endogène*, encore appelée le *glo*, qui se développe au mieux, au niveau familial ou ethnique et, au pire, au niveau individuel, et l'autre *exogène*, fondée sur les mouvements religieux, pour l'essentiel chrétiens. Littéralement, *glo* signifie « empêcher »; le *glo* est une mesure de précaution exclusivement préventive et son principe est de canaliser le souffle de vie du bénéficiaire afin de le protéger contre les mauvaises influences. Il présente néanmoins trois limites essentielles à savoir : d'abord « qu'il bloque tout, les bonnes comme les mauvaises influences » (Tidjani-Serpos, s.l., s.d. : 7) ; ensuite la confusion, voire la concentration des pouvoirs entre les mains des mêmes personnes : les *bokono* ; en effet, ce sont les mêmes intermédiaires qui aident à la fois à nuire, à guérir et à se prémunir, car celui qui sait tuer sait protéger et vice-versa; enfin, cette protection est calquée sur le système d'accumulation du savoir (familial, ethnique et national) et de ce fait, ni la guérison ni la protection ne peuvent obéir à des critères universels mais bien à des critères familiaux et ethniques²⁷ et donc nécessairement partiels. Mais malgré ces limites le *glo* demeure la seule solution endogène inventée par les sociétés béninoises pour répondre aux nécessités de « *l'état de bó* »: du Président de la République, le General Mathieu Kerekou, qui brandit toujours une canne symbolisant la force de sa protection, aux citoyens ordinaires qui investissent plus de la moitié de leurs salaires dans la préparation du *glo*, en passant par les ministres de la République, les cadres supérieurs et les plantons, rares sont les Béninois -si tant est qu'il en existe- qui n'ont pas eu recours au *gló* au moins une fois dans leur vie. Mais outre le système de protection endogène, les populations béninoises ont jeté

²⁷ Et il est intéressant de voir que pour prétendre à une universalité dans la protection par le *glo*, les plus nantis au premier rang desquels les Chefs d'Etat se font forts de s'attacher les services du plus grand nombre possible d'intermédiaires *bokono*. Voir aussi la prolifération des marabouts dans l'entourage des Chefs d'Etat béninois, tel le célèbre Cisse qui s'est révélé un grand trafiquant d'influence; il a été juge et condamné à perpétuité avant d'être gracié (*La Nation* 1992.) Par ailleurs, lorsque vous êtes atteint et qu'un intermédiaire doit vous soigner, il trouve rapidement ses limites quand les connaissances utilisées ne sont ni de sa famille ni de son ethnie; dans cette hypothèse, il faut alors essayer plusieurs intermédiaires à moins que celui de son milieu ait acquis des connaissances extra familiales ou ethniques.

leur dévolu sur les mouvements religieux comme stratégie exogène de protection contre « *l'état de bó.* »

En effet, l'étude des mouvements religieux en Afrique, en général et au Bénin, en particulier, fait le plus souvent apparaître, d'une part, que le peuple béninois est un peuple profondément religieux et, d'autre part, que la prolifération des mouvements religieux plonge ses racines dans l'insatisfaction profonde éprouvée face à l'incapacité des églises traditionnelles à subvenir aux besoins matériels et moraux des fidèles autrement que par des solutions abstraites (Barbier, Otayek, de Surgy 1994 ; Sossah 1976); certaines analyses font également apparaître les mouvements religieux comme « des refuges, des lieux de gestion de l'infortune puis de préservation du lien social susceptible de contribuer à l'émergence d'une nouvelle citoyenneté à travers l'ascension de nouvelles élites » (Kouvouama 1998) et ce, dans un contexte d'ouverture démocratique et d'éclosion des libertés fondamentales mais aussi de guerres urbaines très localisées, Mais il semble que ces explications ne suffisent pas à épuiser l'extrême engouement des Béninois vis-à-vis de la chose religieuse. En effet, l'une des principales raisons pour lesquelles les Béninois s'adonnent corps et âme à des mouvements religieux, c'est bien l'espoir-d'y trouver une protection indéfectible contre toutes les pratiques négatives du *bó*²⁸ ; « Jésus » et, par-delà, le christianisme²⁹ est perçu comme une religion globalisante et totalisante, parce qu'universelle, là où la religion *vodun* est perçue comme étant parcellaire parce que développant un système d'accumulation aux niveaux familial, ethnique et villageois : l'unité serait donc plus efficace que le pluriel. De fait, ils rejettent systématiquement et violemment les pratiques du *bó*³⁰ mais, ce faisant, ils ignorent ou feignent d'ignorer que les nouveaux mouvements religieux qui fleurissent actuellement au Bénin, font eux aussi usage des

²⁸ Quand on fait une rapide enquête auprès des fidèles des églises chrétiennes, c'est bien souvent qu'on les entend se lancer dans les affinassions du genre « ma plus grande protection contre le *bó* est Jésus ».

²⁹ Dans le même registre, l'Eglise catholique a laissé se développer dans son sillage le mouvement du Renouveau charismatique censé apporter des solutions immédiates aux problèmes des fidèles que ce soit sur les plans physique ou moral, et ce, juste pour pouvoir tenir la concurrence.

³⁰ Ce faisant, ils rejettent leur propre culture dont ils ne retiennent *in fine* que les aspects négatifs.

connaissances accumulées par le *bó*,³¹ la Bible n'apparaissant dans bien des cas que comme un simple habillage « *religieusement correct* » de leurs mouvements.

Sur le plan caractériel, « *l'état de bó* » marque profondément « *l'homo beninicus* » de son sceau et fait de lui un être particulièrement *vulnérable* qui, comme tout individu vulnérable, privilégie la vie au quotidien³² au détriment des perspectives à moyen et à long termes; cette vulnérabilité se traduit par un double mouvement de quête de la vie et de banalisation voire tout simplement de prépondérance de la mort; autant la quête de la vie se manifeste par les efforts déployés en vue de sa sauvegarde - qu'il s'agisse du *glóu* qu'il s'agisse de l'adhésion instrumentale aux différents groupes religieux - autant la place irrationnellement prépondérante accordée à la mort se traduit, d'une part, par les pratiques des « *Egun* » censés être l'incarnation des défunts et, d'autre part, par la cérémonie du *joto* qui consiste à interroger les oracles pour connaître le parent défunt que le nouveau ne est censé incarner; des lors, le nouveau ne est supposé reproduire le mode de vie du parent incarne. Ainsi, il convient de souligner le refus irrationnel d'aider financièrement quelqu'un qui est malade et qui n'a encore besoin que de quelques milliers de francs de médicaments pour guérir alors que dans le même temps, dès qu'il meurt, il se trouvera des gens, parents, amis et allies pour réunir des centaines de milliers de francs et parfois des millions de francs pour l'enterrer. Même dans l'hypothèse, fréquente, où le défunt est issu d'un milieu défavorisé, il se trouvera des gens pour proposer des prêts usuriers que systématiquement la famille accepte. Ainsi, bien souvent des mois après un décès, des

³¹ C'est le résultat d'entretiens réalisés avec des responsables de certaines églises, dont le christianisme céleste, et on peut considérer qu'il s'agit là de tentatives d'utilisation des connaissances accumulées dans le cadre du *bó* à des fins positives.

³² Ainsi se définit et s'explique le « *Carpe Diem* » béninois; en effet, cette vulnérabilité consubstantielle au désespoir, à l'incertitude et à la peur du lendemain dans lesquels il se trouve le pousse à privilégier la dimension actuelle du temps, le présent au détriment du passé et de l'avenir. Pour le Béninois, seul le temps présent compte, le passé n'étant jamais trop loin et le futur constamment hypothétique. Cette conception du temps est d'ailleurs contenue dans le poème de Birago Diop à travers les vers : « Les morts ne sont pas morts, ils sont dans l'eau qui coule ... » (op. cit.). C'est ce qui fait penser que le Béninois et plus largement l'Africain ont une conception linéaire et unique du temps à savoir le temps présent, la où l'Européen a hérité du temps tripartite chrétien partagé entre passé, présent et avenir.

familles continuent de payer les dettes des funérailles; dans cette même logique, beaucoup de familles célèbrent les anniversaires de décès (parfois jusqu'à 20 ans voire plus) à coups de millions quand autour de soi, des gens ont juste besoin de quelques milliers de francs pour se guérir. De fait, beaucoup de Béninois ont des garde-robes dont plus de la moitié, et pour certains, la totalité, est composée de tenues de funérailles; aussi dans les rues de Cotonou, les cortèges funèbres sont-ils devenus prioritaires là où le SAMU et les Ambulances doivent forcer pour se frayer un passage.

Enfin, au niveau gouvernemental, il convient de signaler que le Conseil des ministres commence toujours par une minute de silence en mémoire des fonctionnaires défunts ou de leurs proches et dans bien des cas, soit le gouvernement envoie une délégation le représenter, soit il débourse des centaines de millions de francs pour financer des funérailles.³³

C'est cet être culturel béninois, essentiellement vulnérable, qui banalise et intériorise la mort et la violence qui est projeté au cœur de toutes les organisations et institutions sociales, qu'il s'agisse de l'Etat ou de la démocratie.

L'impact de l'état de *bó* sur le Bénin d'aujourd'hui

Nous avons déjà souligné la place centrale de la sécurité individuelle et collective dans le processus de création de l'Etat tel qu'il a été conçu par les contractualisateurs ; l'Etat de droit ne fait que le renforcer.

Aujourd'hui encore, la sécurité demeure la première préoccupation des hommes même si elle prend des formes diverses d'un pays à l'autre, d'un contexte à un autre tant et si fort que l'on ne saurait concevoir un Etat qui ne se préoccupe pas de la sécurité de ses populations. L'intérêt de cette partie consiste en effet, à analyser la place de la sécurité dans le processus de création de l'Etat de droit et d'autre part, dans le processus de démocratisation au Bénin.

³³ Récemment par exemple, l'Etat a déboursé deux cent millions de francs CFA pour l'enterrement de Monsieur Maurice Kouandété, ancien Président de la République et presque autant pour restaurer la mémoire du Président Apitby il y a quelques années.

Etat de bôet Etat de droit au Bénin

Selon la théorie contractualise, c'est le besoin collectivement exprime de mettre en commun la sauvegarde de la **sécurité** individuelle et collective de la vie, c'est-à-dire le vouloir vivre ensemble, qui est à la base du mouvement étatique, Par ailleurs, sur le plan juridique, l'Etat se définit par ses éléments constitutifs comme un ensemble de population vivant sur un territoire donne sous l'autorité d'un pouvoir politique. De la lecture combinée de ces deux approches, il ressort que la caractéristique essentielle de l'Etat c'est la possession de l'*autorité* en vue d'assurer la *sécurité individuelle et collective*: ceci nous conduira à cerner le rapport de « *I'homo beninicus* » a la sécurité, d'une part, et d'autre part, a l'autorité.

a) Le rapport du Béninois à la sécurité

La sécurité est physique mais elle est aussi morale et elle peut se décliner sous toutes les formes, sous tous les angles; dans le cadre d'un Etat sa sauvegarde prend deux dimensions essentielles à savoir la dimension externe et la dimension interne. *Sur le plan externe*, elle est assurée par l'Armée et consiste en la défense classique du territoire et des frontières, d'une part, et plus récemment au rapatriement voire à l'exfiltration de nationaux à partir d'un Etat en crise, d'autre part. *Sur le plan interne*, elle est assurée, d'une part, par la Gendarmerie et la Police et, d'autre part, par l'arsenal législatif concourant à la mise en œuvre de politiques justes et équitables de redistribution de la richesse nationale. Certes l'Etat béninois tente d'assurer, autant que faire se peut, la sécurité de ses citoyens li travers ces canaux modernes³⁴ mais force est de constater que ce faisant, il n'épuise pas toute la problématique de la sécurité. Or, « *l'état de bo* » présente des similitudes évidentes en termes d'insécurité avec l'imaginaire «*état de nature*» de Thomas Hobbes; mais la oïl l'imaginaire de Thomas Hobbes a conduit à la création de l'Etat,

³⁴ Force est de constater qu'il n'y arrive pas toujours, pas plus d'ailleurs que les autres Etats africains caractérisés par l'insécurité, les guerres civiles et interétatiques, une redistribution inéquitable de la richesse nationale, le détournement massif des deniers publics au profit d'une minorité de la population etc... Et même si l'article 38 de III Constitution prévoit que « l'Etat protège a l'étranger les droits et intérêts légitimes des citoyens béninois »; force est de constater qu'il n'en a pas toujours les moyens.

la réalité béninoise de « l'état de *bó* » a donné lieu à l'invention d'un système de protection dénommé le *gló*. Il en découle que l'Etat béninois n'est pas le fruit d'un contrat social fondé sur un besoin de sécurité individuellement et collectivement partagé mais le fruit de l'héritage colonial qui n'a pas su prendre en compte, du moins dans sa globalité les réalités de « l'état de *bó* ». Dans ces conditions, le Béninois développe un rapport minimaliste à la sécurité, qu'il s'agisse de l'alimentation, du transport ou de la santé. En matière d'alimentation, plus de 90% de Béninois prennent au bord de la route des repas proposés par les bonnes femmes, sans aucune garantie ni sur la qualité des produits cuisinés, ni même sur les conditions de cuisson, sans que les populations concernées, les pouvoirs publics et la société civile ne s'en émeuvent.

En matière de transport, le parc automobile affecté au transport en commun est dans un état de vétusté avancée, et ailleurs, il ne serait même pas autorisé à circuler³⁵ tandis que le parc motocyclette, ces « taxis motos » affectueusement appelés « *Zem* » (diminutif de Zemidjan), ont été très rapidement transformés en « *motos bagages*. »³⁶ Face à cela, les pouvoirs publics sont extrêmement discrets, eux qui par ailleurs ne jugent pas nécessaires d'assurer la signalisation horizontale des voies urbaines ni même de faire appliquer les normes de sécurité en vigueur ; le code de la route n'existe pas ici et quand le Centre National de Sécurité Routière fait des campagnes de sensibilisation, c'est du bout des lèvres. Il en est de même de la flotte aérienne depuis la libéralisation sauvage de l'aviation civile consécutive à la disparition de la compagnie multinationale Air Afrique en 1994; les risques d'accident se sont multipliés en l'absence de mesures de sécurité ou tout simplement en raison du louvoiement pour l'application de ces mesures.

En matière de santé enfin, l'argument-massue, mais dans bien des cas fallacieux de la cherté de la vie pousse les Béninois à se faire

³⁵ Bien souvent, les taxis n'ont pas de rétroviseurs, leur carrosserie est rouillée et défectueuse laissant entrer de l'eau de partout en temps de pluie et laissant apparaître le sol en pleine circulation; souvent accidentés avec des châssis en choc, ces véhicules roulent pratiquement à l'oblique accentuant les risques d'accident sur les routes.

³⁶ C'est très souvent que les « *Zem* », transportent des bagages de toutes sortes ou des fois jusqu'à six personnes sur la même moto, augmentant les risques d'accident parce que réduisant les capacités de réaction du conducteur.

soigner en toute quiétude, dans des centres de sante complètement dépourvus et dans les « pharmacies par terre » ou tout bonnement chez les tradi-praticiens dont les traitements restent très approximatifs. Ce comportement quotidien du Béninois que rien, ni même le sous-développement économique ne peut expliquer, montre bien l'ineffectivité des normes théoriques de sécurité, lorsqu'elles existent; avec ce rapport a la sécurité, le Béninois atteint un degré, jamais égale, de banalisation et d'internalisation de la mort qui modifie considérablement son rapport à l'autorité et au bien public.

b) Le rapport du Béninois a l'autorité et au bien public

Le Benin est sans doute le pays au monde ou le taux de nominations sans suite est le plus élevé. En effet, l'actualité politique béninoise est faite d'histoires de responsables politiques ou administratifs de la République qui refusent de passer service soit parce qu'ils pensent avoir les moyens de nuire à leurs supérieurs hiérarchiques qui veulent les muter, soit parce qu'ils ont les moyens d'empêcher leurs successeurs de prendre service. Les périodes d'affectation ou de remaniement ministériel donnent souvent lieu à des sacrifices de toutes sortes afin d'orienter le choix des responsables et lorsque après toutes ces tentatives, on est quand même affecté, on refuse de passer service, On tente d'intimider en faisant par exemple apparaître des serpents sous les bureaux ou tout simplement en cherchant à supprimer la vie du nouvel arrivant. De plus, la crainte de se voir envoutés conduit les agents de l'Etat de tous ordres, qu'il s'agisse des douaniers, policiers, gendarmes ou autres percepteurs, des subalternes ou des responsables, a éviter de se montrer fermes dans l'exercice de leurs fonctions, dans l'application des textes en vigueur. Ce faisant « *l'état de bó* » sape les bases mêmes de l'autorité que l'Etat est censé incarner; il empêche la libre concurrence, déresponsabilise les dirigeants, subvertit l'Etat, le mine de l'intérieur, le ronge tel univers dans le fruit ou telles des mites au cœur du bois.

Ce rapport à l'autorité explique pour l'essentielles évasions fiscales³⁷ et les détournements de deniers publics qui sont devenus le

³⁷ En effet, selon une étude récente, de la Direction du contrôle fiscal sur le taux de réalisation du recouvrement au niveau des brigades de vérification générale donne 44% en 1996, 40% en 1997 et seulement 15% en 1998 (Bio Tchane 2000: 35-36)

lot quotidien des fonctionnaires de tous ordres au point que c'est celui qui ne s'y adonne pas qui passe pour être « anormal » (Yahouedehou 2002,2003) ; ils sont alors interprétés comme étant les seuls moyens, certes répréhensibles, de mettre l'Etat a contribution dans le combat qu'ils mènent quotidiennement pour assurer leur sécurité: l'Etat béninois n'a pas de base sociologique pour fonder son autorité; celui qui a les moyens de son autoconservation à travers les pratiques occultes peut espérer obtenir tout ce qu'il veut de lui y compris et surtout contre toutes les réglementations en vigueur.

Par ailleurs, il existe au Benin une pratique très largement répandue de ce qu'il convient d'appeler « la privatisation du bien public » et qui se traduit par les détournements massifs, les occupations anarchiques des trottoirs et des rues à des fins privées, notamment aux fins de commerce, de funérailles et autres. Dans ces conditions, la démocratie ne peut qu'en prendre un coup, elle qui prône les valeurs essentielles de légitimité, de bien public, de sécurité physique et autres.

La démocratie béninoise et « l'état de bó »

Le processus démocratique béninois amorce depuis 1990 plonge ses racines, pour l'essentiel, dans des considérations internes et tout particulièrement dans la crise économique et institutionnelle caractérisée par le non-paiement de plus de neuf mois de salaires aux fonctionnaires (Noudjenoume 1999 : 17-75.) De fait, les revendications ont davantage porte sur la réforme de l'Etat moderne qualifie à tort ou à raison de liberticide³⁸, et qui, à coup sûr, avait échoué économiquement, Mais si l'on remettait en cause une certaine inégalité

³⁸ Alors qu'au lendemain des indépendances, la communauté internationale et en particulier les puissances coloniales volontiers « développementalistes » s'étaient laissé convaincre que seule l'instauration d'un Etat fort capable d'assurer la stabilité y compris au mépris du respect des libertés fondamentales pouvait assurer le développement rapide des pays nouvellement indépendants, il est apparu au iii du temps qu'un Etat fort -au sens où l'on imagine les tenants du « développementaliste »- faisait le lit du despotisme et de la corruption et que par ces faits mêmes, il devenait la cause primordiale du non développement. La libéralisation économique puis politique prônée dès les années quatre-vingt à travers les différentes formes de conditionnalité de l'aide par les principaux bailleurs de fonds d'abord privées puis publics ont pour l'essentiel ouvert la voie aux revendications démocratiques des années quatre-vingt-dix.

ou si l'on réclamait certaines libertés, c'était au regard de l'accès à la richesse nationale ou, plus exactement, de son inégale répartition. Les objectifs initiaux de la révolution démocratique au Bénin étaient donc, d'une part, de payer les arrières de salaires des fonctionnaires et, d'autre part, de sortir le pays du marasme économique dans lequel il s'était progressivement enclue, en instaurant un environnement politique propice au respect des libertés d'association (politique et syndicale) et d'expression. A aucun moment, il ne s'est agi d'une remise en cause fondamentale des principes inégalitaires traditionnels, encore moins de la vulnérabilité vis-à-vis de la mort. C'est pour cela, nous semble-t-il, que les valeurs essentielles de la démocratie ont du mal à être bien intériorisées qu'il s'agisse de la dimension idéal valeurs ou de la dimension institutionnelle.

a) L'état de bôet la dimension idéal valeurs de la démocratie

Les principales valeurs inspirées des processus démocratiques sont celles de libertés et de droits de l'Homme dont toute la problématique consiste à sécuriser la vie et travailler à son épanouissement. Il en résulte deux catégorisations³⁹ des droits que même le principe d'indivisibilité entendu comme « la nécessité de définir, d'interpréter et de faire respecter les droits des différentes catégories simultanément et en tenant compte à la fois des interactions et des différences de nature » (Meyer-Bisch 1992 : 75 ; Levin 1981; M'Baye 1992) n'a pas réussi à effacer. Aussi, est-il vrai que pour revendiquer n'importe quel droit, il faut être en vie ou tout simplement être un « Homme », la mort induisant l'extinction de tous les droits ; *les droits à la vie et à l'intégrité physique apparaissent alors comme les droits fondamentaux sans lesquels l'homme ne peut bénéficier ni jouir de tous les autres*. Ils sont contenus dans plusieurs instruments juridiques, aussi bien internationaux que nationaux. Sur le plan international, deux sources retiennent l'attention: la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui les codifie en ses articles 3 et 5,

³⁹ La première catégorisation distingue les droits fondamentaux des autres droits tandis que la seconde distingue les droits des première, deuxième et troisième générations; les droits de la première génération correspondent en gros à la sécurisation de la vie, ceux des deuxième et troisième générations correspondent aux besoins d'épanouissement de la vie. L'idée d'une catégorisation des droits n'est pas nouvelle; plusieurs philosophes ont tenté de les classer (Habermas 1977, Rawls 1995, 1987, Gérard 2002 : 17-79)

le premier garantissant à tout individu « le droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » tandis que le second prohibe formellement la torture, les peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, qu'ils soient le fait des Etats, de groupes organisés ou d'individus. Mais le caractère juridiquement non contraignant de cette Déclaration a conduit les Etats à préciser et à consigner ces valeurs dans des Pactes qui eux, sont contraignants. En l'espèce, c'est le Pacte International Relatif aux Droits civils et Politiques du 16 décembre 1966 qui les consacre respectivement en ses articles 6.1, 7 et 9. L'article 6.1 rappelle que « le droit à la vie est inhérent à la personne humaine » pour bien affirmer son universalité et fait obligation à l'Etat de protéger ce droit tandis que l'article 7 confirme la prohibition de la torture, des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants et que l'article 9 rappelle que « tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne ». Mais le Pacte est allé plus loin en interdisant par avance dans son article 5.2 « toute restriction ou dérogation aux droits fondamentaux de l'Homme ... en application de lois, de convention, de règlements ou de *coutumes*. » (de Schutter, Tulkens et van Drooghenbroeck 2003).

Sur le plan régional, c'est la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples qui fait référence en Afrique et les questions du droit à la vie et à l'intégrité physique sont contenues dans les dispositions des articles 4, 5 et 6 ; l'article 4 consacre, d'une part, l'inviolabilité de la personne humaine, et, d'autre part, le droit de tout être humain au respect de sa vie et de l'intégrité physique et morale de sa personne, tandis que l'article 5 rappelle le droit au respect de la dignité et interdit entre autres, toute forme d'avilissement de l'Homme, notamment la torture physique et morale et les peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants ; enfin, l'article 6 affirme que « tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne ... ».

Sur le plan national, c'est la constitution qui est le document de référence; elle a pris des précautions à un double niveau, d'une part, au niveau du contenu du texte lui-même avec les dispositions des articles 8, 15 et 18 qui protègent l'intégrité physique et morale, et, d'autre part, le constituant béninois a prévu aux termes de l'article 7 que « les droits et les devoirs proclamés et garantis par la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples font partie intégrante de la Constitution et

du Droit béninois ». En ce qui concerne le contenu des textes, l'article 8 proclame le caractère sacré et inviolable de la personne humaine et fait à l'Etat une obligation absolue de la respecter et de la protéger; l'article 15, quant à lui, confère à tout individu le droit à la vie, à la sécurité et à l'intégrité de sa personne tandis que l'article 18 prohibe formellement la torture, les sévices et les traitements cruels, inhumains ou dégradants. En ce qui concerne les dispositions de l'article 7, le constituant a voulu prendre deux dispositions plutôt qu'une pour bien montrer son attachement à ces valeurs et droits fondamentaux.

En tout état de cause, par l'insécurité qu'il fait peser, telle une épée de Damoclès, sur la vie du Béninois, « *l'état de bó* » constitue une violation grave, constante et répétée de ces dispositions ; il instaure un climat qui n'est pas propice à l'éclosion d'une démocratie véritable puisqu'il répand une atmosphère diffuse de crainte qui empêche la libre expression des idées et partant, constitue un obstacle au développement de relations sociales sincères, des initiatives et autres.

Mais alors que les droits de l'Homme ont été conçus pour permettre à l'individu de tenter de s'opposer à la toute-puissance oppressive de l'Etat et que les droits à la vie et à l'intégrité physique et morale relèvent de la première génération de droits « opposables à l'Etat dont ils exigent une attitude d'abstention à l'égard de leurs titulaires » (Vasak 1973 : 344)⁴⁰, la particularité des effets de « *l'état de bó* » se situe dans le fait que tout en relevant de la première génération, l'Etat doit agir pour en protéger les individus puisque paradoxalement, il n'est que l'un des multiples acteurs, mais non le seul, de la problématique de la sécurité individuelle et collective au Bénin.

La banalisation de la vindicte populaire au Bénin constitue le paroxysme de la violation des droits à la sécurité et à l'intégrité physique; expression par excellence d'une négation de toute forme de civilisation moderne, elle constitue tout à la fois un déni du droit à la vie, à l'intégrité physique et morale, à la dignité humaine. En outre, la vindicte populaire pose la question du droit à une justice équitable puisqu'elle est privée et expéditive et que la sentence et le châtimement qui en découlent sans débat contradictoire ne sont susceptibles d'aucun recours.

⁴⁰ L'observation de Karel Vasak concerne les droits des deuxième et troisième générations pour lesquels l'Etat doit agir pour leur réalisation.

Aujourd'hui encore, il arrive que des victimes réelles ou supposées se fassent justice en allant décapiter ou immoler par le feu telle personne ou pire encore tout ou une partie d'un village accuse à tort ou à raison, mais bien souvent plus à tort qu'à raison, de sorcellerie ou de vol. Les raisons économiques, institutionnelles et judiciaires⁴¹ ne suffisent pas à elles seules à expliquer la banalisation de cette pratique au Bénin ; ceci ne peut se comprendre que dans une société vivant à « *l'état de bó* » dans lequel l'Etat est incapable d'assurer la sécurité de ses populations ; c'est aussi cet « *état de bó* » qui a poussé à l'extrême la banalisation de la mort et de la violence dans l'inconscient collectif béninois qui explique que le pacte de sang, les crimes d'honneur, les morts rituelles et autres pratiques traditionnelles attentatoires aux droits de l'homme soient encore admis comme des normes dans une société pourtant considérée comme « le modèle démocratique » du continent et résolument tournée vers la modernité.

Mais « *l'état de bó* » ne porte pas seulement atteinte à la dimension idéal valeurs de la démocratie ; si par l'attaque dont il a été victime, le Président Soglo avait trouvé la mort, c'eût été un coup fatal porte à la notion de souveraineté populaire et à celle de légitimité, donc à une des dimensions essentielles de la démocratie institutionnelle.

b) « L'état de bó » et la dimension institutionnelle de la démocratie

La principale implication de « *l'état de bó* » sur le volet institutionnel de la démocratie est sans conteste la remise en cause de la légitimité, autrement dit de la souveraineté nationale qui est le fondement même de tout choix démocratique. En effet, l'histoire de la lutte pour la conquête démocratique peut être interprétée comme celle du repositionnement du peuple au cœur du système et comme acteur effectif de tous les choix possibles.

L'apparente réussite du système institutionnel béninois⁴² : ne doit donc pas faire oublier pour autant, les dangers permanents que fait

⁴¹ Il n'existe pas encore d'ouvrage sur la question de la vindicte populaire au Bénin mais nous pouvons citer un mémoire qui fait bien le tour de la question (Dehoumon 2000).

⁴² Sur le système institutionnel béninois, voir entre autres : Noudjenoume, op. cit. L'auteur a intitulé à juste titre cette partie de son livre « Le processus démocratique institutionnalise » (pp. 177 - 356). C'est aussi la preuve que l'on peut avoir une démocratie institutionnelle sans qu'elle n'induisse mécaniquement une

peser« l'état de *bó*» sur lui. Aujourd'hui encore, au Bénin, ne rentre pas en politique qui veut⁴³ et c'est pour l'avoir ignoré ou oublié que le Président Soglo a failli y laisser sa peau; de fait, par l'attaque dont a été victime, « *l'état de bó*» aurait pu remettre en cause le choix démocratique porté sur le Président Soglo et aucune sanction légale n'aurait pu être prise contre les auteurs d'une telle agression, à supposer qu'ils fussent connus. Ceci aurait constitué un véritable scandale parce que revenant à laisser un assassinat politique impuni et donc à consacrer le primat du *bó* sur la légalité républicaine voire sur la volonté souveraine du peuple.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que le Béninois n'est pas intrinsèquement incapable de construire un Etat moderne de type wébérien, encore moins d'instaurer une démocratie de valeurs respectueuse des droits fondamentaux de l'Homme; le principal obstacle qui l'en empêche est culturel et a pour nom « *l'état de bó*». Il s'agit d'une réalité sociologique qui, de par la banalisation et l'internalisation de la mort et de la violence qu'elle induit chez « *l'homo beninicus* », développe chez celui-ci un rapport à la sécurité, à l'autorité et à la mort qui biaise les processus de création d'un Etat moderne et d'une démocratie de valeurs véritable.

Tout se passe comme si ces deux notions (Etat de droit et démocratie) étaient résolument étrangères à la société béninoise et simplement plaquées sur cette société sans un commencement d'intériorisation; de fait les rapports du Béninois à l'Etat de droit et à la

démocratie de valeurs. De plus, ce n'est pas un hasard si l'observation internationale des élections se circonscrit dans le volet institutionnel à travers des élections libres et transparentes, la possibilité d'alternance, le multipartisme, la liberté de presse, l'accès libre et équitable aux médias (Beigbeder 1994; Bierschenk & Olivier de Sardan 1998 ; Adjovi 2003; Bolle 2000. Rayna 1991).

⁴³*Enfon*, on dit « Me ya we no du gan a » pour dire « n'est pas chef qui veut », mais ici, l'accent est mis sur la dimension sécuritaire pour bien montrer que sans cette précaution, vous serez vite éliminé par vos adversaires qui vous considèrent plus comme des ennemis que des adversaires; c'est qu'en effet dans la *langue fon*, il n'y a pas de mot pour désigner l'adversaire (Banegas 1998 : 191-196; Mayrargue 1997 ; Tall 1995 ; Elwert-Kretschmer 1995) .

démocratie sont des rapports d'instrumentalisation. En tout état de cause, « l'état de *bó* », en créant une situation d'insécurité permanente, fait du Béninois, un être essentiellement vulnérable avec toutes les caractéristiques inhérentes à la vulnérabilité. On est, en effet, plus porté à entretenir des rapports sincères avec celui qui assure sa sécurité, partiellement ou totalement ; et l'Etat a toujours dans l'histoire joué ce rôle. Or c'est ce rôle qui n'est pas efficacement joué par l'Etat béninois. D'où les rapports biaisés voire instrumentalisés que les Béninois entretiennent avec lui. En reformulant la problématique de la sécurité au Bénin, « l'état de *bó* » fragilise l'Etat de droit en même temps qu'il met à mal le principe de l'intégrité physique garanti par les droits de l'Homme.

Sur le plan étatique, le processus du passage de « l'état de *bó* » à l'Etat moderne n'est pas allé à son terme au Bénin et plus généralement en Afrique; il a été interrompu par le grand échec technologique et historique du XX^e siècle, lequel échec s'est perpétué sous d'autres formes jusqu'à nos jours:⁴⁴ les mesures modernes de sécurité, qu'il s'agisse de la police, de la gendarmerie, de la justice, de l'armée et de l'arsenal juridique et réglementaire ne permettent pas d'épuiser la problématique de la sécurité, pas plus d'ailleurs que le système du *glóu* de l'adhésion instrumentale aux mouvements religieux.

Certes, des législations récentes permettent aux magistrats d'appréhender et de juger les pratiques du *bó* au Bénin, mais elles ne sont pas toujours efficaces et elles ne pourront l'être tant que des mesures efficaces, appropriées et pertinentes ne seraient pas prises pour apprivoiser tout ce savoir abusivement et négativement utilisé par une infime minorité de la population.

Pour l'heure, les pratiques du *bó* étant désignées sous le vocable « charlatanisme », les magistrats n'ont pas toujours les moyens de la démonstration juridique qui consiste à accumuler les preuves matérielles; tout au plus peut-on envisager une sanction *a priori*, et donc avant la commission de l'acte, ce qui risque de paraître arbitraire parce que préventif et partant, contraire aux principes devant régir un Etat de droit. Dans le débat sur le processus d'appropriation de la démocratie

⁴⁴C'est en effet, cet échec qui a fait le lit de l'esclavage et qui s'est ensuite transformé successivement en colonisation, en néo-colonisation et aujourd'hui en sous-développement.

(à l'africaine ou à la béninoise) il convient de faire une réponse à deux niveaux; d'abord au niveau institutionnel, s'il est vrai que la Révolution française de 1789 a fortement remis en cause les structures monarchiques pour leur préférer des structures républicaines, force est cependant de constater que plusieurs monarchies sont demeurées en place en Europe sans pour autant être anti-démocratiques. Il en découle alors que dans « l'absolu théorique » toute société peut secréter des institutions capables d'assurer les valeurs fondamentales d'Egalité, de liberté et de fraternité; l'Afrique et le Bénin peuvent donc très bien s'inspirer de quelques-unes de leurs institutions traditionnelles en les adaptant. La seule préoccupation serait de faire en sorte que ces institutions soient en mesure de développer un Etat de droit et une démocratie-valeurs, Par contre, sur le plan de l'idéal valeurs, les valeurs de liberté et de droits fondamentaux étant universelles, il apparaît qu'elles ne sauraient être africanisées sans courir le risque d'être biaisées, voire altérées: tous les hommes sans distinction sont dignes et égaux et en tant que tels méritent des libertés et des droits qui assurent leur plein épanouissement.

Mais l'intérêt de cette étude réside surtout dans la réflexion sur les voies et moyens pour sortir le Bénin de « l'état de bô » afin d'assurer la sécurité totale de l'individu béninois pour un meilleur fonctionnement de l'Etat moderne et de la démocratie, car l'interruption historique du passage de « l'état de bô » à l'Etat de droit ne saurait empêcher l'imagination d'un nouveau processus tenant compte des paramètres actuels.

L'utilisation de la sorcellerie et de la magie noire n'est pas l'apanage de l'Afrique; elles ont également eu cours dans les sociétés occidentales au Moyen-Age (Leguyader 2003, Bourre 2003, Futthark 2003, Jumel 2002.). Mais celles-ci ont réussi à les marginaliser et à les réduire au rang de pratiques minoritaires au fil des ans en enclenchant ce qu'il est convenu d'appeler le double « *processus d'humanisation du divin et de divinisation de l'humain.* » Pour tenter de combattre ce fléau, l'Etat béninois avait pris dans les années 70 des mesures autoritaires consistant à arrêter et à emprisonner arbitrairement les « sorciers et sorcières » que l'on faisait témoigner à la radio de leurs œuvres

sordides⁴⁵; Aujourd'hui, de telles mesures ne sont plus possibles, car elles constitueraient une violation flagrante des droits des personnes arrêtées et dont la culpabilité resterait à établir.

L'Etat démocratique est donc confronté à un dilemme : *laisser l'insécurité consécutive à « l'état de bô » se développer et miner les institutions ainsi que les droits des citoyens, ou sévir contre les auteurs de ces pratiques qui sont, par nature, difficiles à prouver, et dans ce cas, tomber dans l'arbitraire et se détruire lui-même.* Mais une troisième voie, plus conforme aux orientations démocratiques du Bénin serait plus appropriée et consisterait à privilégier la concertation et la négociation.

On pourrait pour cela imaginer un processus semblable à celui que rang canadienne TOSTAN a initié au milieu des années 90 en matière de lutte pour l'éradication de l'excision au Sénégal (Melching 1999.) Ce processus s'est déroulé en deux étapes : la première a consisté en une grande campagne de mobilisation et de sensibilisation de tous les acteurs concernés par l'excision, sur la base d'études et de recherches scientifiques fiables relatives aux conséquences de l'excision. Dans la foulée de cette campagne, il a été démontré, d'une part, que l'excision pouvait être constitutive d'une violation de l'intégrité physique de la femme et, d'autre part, que la pratique de l'excision était *in fine* pour les exciseuses bien plus une activité professionnelle inavouée⁴⁶ et de position de pouvoir qu'une pratique culturelle ancestrale intouchable. La seconde étape a consisté à proposer aux exciseuses de déposer leurs outils de travail (couteaux et ciseaux) contre un désintéressement financier mensuel de trois cents mille francs CFA pendant trois ans, période durant laquelle elles bénéficieraient de conseils en investissement et en placements financiers afin de monter une affaire

⁴⁵ Des mesures similaires ont été prises en Centrafrique et au Gabon pour combattre légalement des pratiques de cette nature. Mais il s'agissait d'aveux arrachés sous la contrainte et qui a eu pour effet de braquer la société contre le gouvernement.

⁴⁶ En effet, une pratique d'excision coûte 5000FCFA et dans l'hypothèse où une exciseuse réalise cinq excisions par jour, cela lui fait un revenu journalier de 25.000FCFA, soit un revenu mensuel cumulé de 750.000FCFA. Mais en réalité, elles ne sont pas dupes et elles savent qu'il n'y a pas de filles en nombre illimité à exciser et donc autant il y a des mois OU elles peuvent se faire de gros revenus autant certains mois, elles se retrouvent avec des revenus insignifiants. C'est pourquoi, elles ont accepté la stabilité des revenus proposés par TOSTAN au détriment de la fluctuation de leur revenu et donc de leur niveau de vie.

viable. Les résultats ont été probants et aujourd'hui, ces pratiques dites « culturelles et ancestrales » sont en train d'être jetées aux orties de l'histoire et les ex-exciseuses sont devenues autant de femmes commerçantes qui assurent autrement que par la pratique de l'excision leur qualité de vie. Cet exemple fait aujourd'hui tache d'huile, que ce soit au Mali, au Burkina Faso, au Niger ou ailleurs.

Au Bénin⁴⁷ aussi, on pourrait imaginer un processus analogue en deux étapes: d'abord commanditer des études scientifiques pour bien montrer (avec des statistiques) l'ampleur du phénomène, ses implications sur l'Etat et la démocratie mais aussi et surtout sur le développement⁴⁸, ce qui permettra de déployer une grande campagne de sensibilisation et de mobilisation, et ensuite, imaginer un système de rémunération-compensation sous forme de brevet pour aider à déposséder, d'une part, ceux des tenants qui en ont fait une activité professionnelle, et, d'autre part, les tenants qui ne sont que de simples héritiers; cette seconde étape permettra de soumettre ces savoirs aux méthodes d'expérimentation de la science moderne afin d'obtenir des résultats significatifs. L'ensemble de ce processus pourrait être conduit à trois niveaux : au niveau étatique, une Agence ministérielle domiciliée au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique pourrait être chargée de la conduite de l'opération tandis que le Centre béninois de la recherche scientifique en collaboration avec les Facultés concernées pourrait être le nouveau dépositaire de ces

⁴⁷ Mais au-delà des solutions que nous proposons ici et qui sont personnelles et donc nécessairement partielles, la solution appropriée, juste, globale et définitive ne peut provenir que d'un débat public, long et serein impliquant toutes les couches de la société: l'objectif est donc modestement d'ouvrir un débat public.

⁴⁸ 48 Nous avons choisi de nous limiter dans cet article aux effets de « *l'état de bo* » sur les processus de création d'Etat et d'instauration de la démocratie; nous aurions pu l'étendre aux effets sur le développement ou tout autre secteur impliquant l'Etat car il nous semble que l'Etat béninois en particulier et africain, en général, est entièrement immergé par « *l'état de bo* ». Non seulement l'ensemble des savoirs mis en jeu dans « *l'état de bo* », s'il était mis en œuvre positivement, pourrait contribuer à faire une percée qualitative dans le développement car c'est encore le seul domaine où le Bénin et l'Afrique ont des avantages comparatifs. De plus, l'explication au phénomène de la fuite des cerveaux, qui crée le plus grand tort au développement de l'Afrique, n'est pas toujours économique, politique ou sociale; elle est aussi à rechercher dans la culture et tout particulièrement « *l'état de bo* ». C'est en effet, bien souvent que les immigrés africains en Europe ou aux Etats-Unis évoquent la crainte de « *l'état de bo* » sous le couvert de la sécurité pour justifier leur immigration définitive.

savoirs. Au niveau de la société civile, des moyens substantiels doivent être accordés aux organisations les plus représentatives afin de renforcer la prise de conscience par la formation. Enfin au niveau de la base, une éducation systématique doit être conduite afin de convaincre tout un chacun que dans une société démocratique, le seul moyen de résoudre les conflits reste le droit et non le *bóet* que la nuisance ou l'élimination physique d'un citoyen ne saurait procurer une satisfaction personnelle.

- Le fon est, comme la grande majorité des langues africaines et comme beaucoup d'autres langues dans le monde, une langue à tons. Il comporte trois (3) tons : bas, moyen et haut. Nous écrivons *Bo* avec un accent aigu sur le o pour marquer que cette syllabe se prononce avec un o ferme (comme dans « beau ») et le ton haut. (Note de la rédaction)

- *Contra jus, secundum jus* : termes latins pour dire « contrairement à la loi », « conformément à la loi » (N. de la rédaction)

- Nous écrivons *bokono* pour indiquer que les deux derniers o sont ouverts, comme dans « poche ». (Note de la rédaction).

- Nous écrivons *Legba* avec e, soit un e ouvert (comme dans fête »). Dans *Xevioso*, le X se prononce comme un h dur, comme dans l'anglais *health*. (Note de la rédaction.)

References bibliographiques

- Adjovi, Severin, *Election d'un chef d'Etat en Afrique*. Paris: L'Hannattan, 2003.
- Afouda, Abel, *Tradition africaine et réalité scientifique*. Cotonou: Flamboyant/CBRST, 2002.
- Aguessy, Honorat, *Du mode d'existence de l'Etat sowa Ghezo*, Thèse de 3e cycle inédite, Paris 1 / Sorbonne, 1969
- Amselle, Jean-Loup et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie "ethnie, tribalisme et Etat en Afrique"*. Paris: La Découverte, 1985.
- Amselle, Jean-Loup, *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko du Mali*. Paris: Anthropos 1977
- Apovo, Cossi Jean-Marie, *Anthropologie du Bo "théorie et pratique du gris-gris"*, thèse de doctorat, Sorbonne, Paris V, 1995.

- Badie, Bertrand, *L'Etat importe " l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris: Fayard, coll. L'espace politique, 1992.
- Banegas, R., *La démocratie apas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Benin*, p. 191-196.
- Barbier J.-C., Otayek, R. & de Surgy, A., « Le saint esprit souffle dans les villes. Crises des sociétés urbaines et religions », in *Chroniques du Sud*, N° 13, juillet 1994, pp. 10 sq.
- Bayart Jean-François, Achille Mbembe et Comi Toulabor, *La politique par le bas en Afrique noire*. Paris: Karthala, 1991.
- Bayart, Jean-François, *L 'Etat en Afrique,' la politique du ventre*. Paris: Fayard, L' espace du politique, 1989.
- Beigbeder, Y., *Le contrôle international des élections*. Bruxelles/Paris : Bruylant/LGDJ, Collection Axes Savoir, 1994
- Bierschenk, Thomas et Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Les pouvoirs au village,' le Benin entre démocratisation et décentralisation*. Paris, Karthala, 1998.
- Bio Tchane, A., en coli. avec Ph. Montigny, *Lutter contre la corruption. Un impératif pour le développement du Benin dans l'économie internationale*. Paris/Cotonou: L'Hannattani Le Flamboyant, 2000
- Bourre, J.-P., *Sorcières d'hier et d'aujourd'hui*, Paris: Trajectoire, 2003.
- Bove, Jose et François Dufour, *Le monde n'est pas une marchandise. Des paysans contre la malbouffe*. Paris: La Découverte, 2000.
- Buijtenhuijs, Robert, « De la sorcellerie comme mode populaire d'action politique », *Politique africaine*, janvier 1995
- Cambridge University Press, 1990.
- Dammann, E., *Les religions de l'Afrique*. Paris: Payot, 1964
- de Schutter, O.F. Tulkens et S. Van Drooghenbroeck, *Code de droit international des droits de l'Homme*, 2e ed. Bruxelles : Bruylant, 2003.
- Degni-Segni. René, *Les droits de l'homme en Afrique noire franco phone: théories et réalités*, 2e ed. Abidjan, CEDA, 2001.
- Dehoumon, P. S., *La vindicte populaire et les droits de l'Homme au Benin*, mémoire de D.E.A. Cotonou : Chaire Unesco des Droits de la Personne et de la Démocratie, FADESP/ UAC 1999/2000.
- Diop, Birago, *Leurres et lueurs*. Paris/Dakar : Présence Africaine, Col. Poésie, 2002
- Diop, Cheikh Anta, *Nations negres et cultures*. Paris/Dakar: Présence Africaine 1974 [1954]

- Diop, Momar-Coumba et Mamadou Diouf (eds.), *Les figures du politique en Afrique: des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*. Paris/Dakar : Karthala et Codesria, 1999.
- Diouf, Mamadou et Mahmood Mamdani, *Libertés académiques en Afrique*. Dakar : Codesria, 1994
- Elwert-Kretschmer, Karo1a, "Vodun et contrôle social au village", in *Politique africaine*, n° 58, Juin 1995
- Favoreu, L. (sous la coordination de), *Précis de droit constitutionnel*, Paris: 2002
- Futthark, P., *Histoires mystérieuses des Celtes: les tribus des Dana, des Celtes d'orient. Des dieux, des magiciens, des druides, des quêtes épiques*. Paris: De Vecchi, 2003.
- Gbago, B., *Le Benin et les droits de l'Homme*. Paris: L'Harmattan, Col. Etudes africaines, 2001.
- GEMDEV, *Les avatars de l'Etat en Afrique*. Paris: Karthala, 1997.
- Gérard, Philippe, *Droit et démocratie*. Saint-Louis (Belgique) : Facultés universitaires de Saint-Louis 2002
- Gicquel, J., *Droit constitutionnel et institutions politiques*. Paris: Montchrestien 2000 (18eme édition).
- Gravand, H, *A la rencontre des religions africaines*. Rome : Ancora, 1969.
- Habermas, Jürgen, *Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique*, trad. R. de Roc^{hait}. Paris: Fayard, 2000.
- Habermas, Jürgen; *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Paris: Gallimard, 1977.
- Herman, G. B. & S. R. Ratner, "Saving Failed States", in *Foreign Policy*, 1992, pp. 3-19.
- Herskovits, M. et I., « La structure des religions africaines », in *Présence africaine*, 1961 (édition spéciale)
- Hibou, B., « Le capital social' de l'Etat falsificateur ou les ruses de l'intelligence économique », in Jean-François Bayart, I-F. Ellis & B. Hibou, *La criminalisation de l'Etat*, Bruxelles : Complexe, 1997, p. 128.
- Hobbes, Th., *Le Léviathan*. Paris: Gallimard, Collection Folio Essais, 2000.
- Hountondji, Paulin J., « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogenes*, ° 71, Juillet-Septembre 1970.

- Hountondji, Paulin J., *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*. Dakar: Codesria, 1994.
- Jackson, Robert H., *Quasi States, Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge:
- Jumel, S., *La sorcellerie au cœur de la République*. Paris: Camot, 2002.
- Kadya Tall, E., "De la démocratie des cultes vodun au Benin", *Cahiers d'études africaines*, 137 XXXV-I, 1995
- Kiniffo, Henry-Valère, « Corps étrangers dans l'organisme humain: témoignage d'un chirurgien et essai d'interprétation », in Paulin J. Hountondji, 1994: 227-238
- Kossou, Basile-Toussaint, Se et Gbe: dynamique de l'existence chez les Fon. Paris: La Pensée universelle, 1983. .
- Kouvouama, Abel, "Préface" a Barbier, J.-C., E. Dorier-Apprill & C. Mayrargue, *Formes contemporaines du christianisme en Afrique noire*. Talence: Bibliographies du CEAN, N°9, CEAN, 1998
- Kouvouama, Abel, *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*. Paris:
- La Nation, « Le procès Amadou Cisse : premières sessions cour d'assises : compte rendu des audiences, commentaires de presse; réactions des personnalités », Cotonou : ONEPI, 1992.
- Leguyader, S., *Dialogue avec les morts: enquête sur l'au-delà*. Paris: Trajectoire, 2003.
- Levin, L., *Droits de l'Homme: questions et réponses*. Paris, Unesco, 1981
- Manent, P., *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris: Hachette Littératures, 1997.
- Marchesin, Philippe, *Les nouvelles menaces. Les relations Nord/Sud des années 1980 a nos jours*, Paris: Karthala, 1999, p. 128.
- Mayrargue, c. « Démocratisation et revitalisation religieuse : l'exemple du culte vodun au Benin », in Coulon, C. & Constantin, F., *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris : Karthala, 1997.
- M'Baye, K., *Les droits de l'Homme en Afrique*. Paris: Pedone, 1992
- Mbembe, Achille, *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris: Karthala, 1988.
- Médard, Jean-François, *Etats d'Afrique noire. Formation, mécanisme et crise*. Paris: Karthala, 1991. Voir également *Présence Africaine* n° 1271128, Paris, 1983.

- Melching, M., « Une révolution pacifique: l'éducation non formelle aux droits humains », in BRED A, *L'éducation à la paix, aux droits de l'Homme et à la démocratie dans les systèmes éducatifs formel et non formel en Afrique: théories, pratiques, méthodes, stratégies et plan d'action*. Dakar: Unesco, 1999
- Meyer-Bisch, P., *L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Fribourg : Ed. Universitaires, 1992.
- Moreau-Defarges, Philippe, *Relations internationales*, n° 2. Paris: Seuil, 1993.
- Moussa, Pierre, Caliban naufragé, Les relations Nord/Sud à la fin du XXe siècle, Paris: Fayard, 1994.
- Ngandu Nkashama, Pius, *La pensée politique des mouvements religieux en Afrique*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Noudjènoumè, Philippe, *La démocratie au Bénin: bilan et perspectives*. Paris: L'Harmattan 1999
- Ouidah 92, *Vodun*. Paris/Dakar: Présence africaine 1993.
- Paari, 2001.
- Rawls, John, *Libéralisme politique*. Paris: PUF, 1995.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987
- Raynal, J.-J., "Le renouveau démocratique béninois : modelé ou mirage?", in *Afrique contemporaine*, n° 160, 4e trimestre 1991.
- Salame, Ghassan, *Appels d'empire. Ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*. Paris: Fayard, 1996.
- Sandbrook, Richard, « L'Etat en crise », in *Politique Africaine*, n° 26, 1987: 15-40. Traduit de l'anglais par Jean Copans.
- Sindjoun, Luc, *L'Etat ailleurs : entre noyau dur et case vide*. Paris: Economica/AIF, 2002.
- Société africaine de Culture (S.A.C.), *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, actes du colloque organisé à Cotonou avec le concours de l'Unesco et du Gouvernement dahoméen. Paris : Présence africaine, 1972.
- Sossah K., *Panorama sociologique des sectes religieuses au Togo*. Lomé: Institut National de la Recherche Scientifique, 1976
- Terray, Emmanuel, *L'Etat contemporain en Afrique*. Paris: L'Harmattan, Collection logiques sociales, 1987.
- Tidjani-Serpos, Noureini, *Aspects de la critique africaine*, tome 1, Lomé/Paris : Haho/ Silex, 1987

- Tidjani-Serpos, Noureini, *Aspects de la critique africaine, tome 2 : L'intellectuel négro-africain face au roman*. Yaoundé/Paris : Silex/Nouvelles du Sud, 1996.
- Tidjani-Serpos, Noureini, *Le rôle des vodous et orisha dans l'identité culturelle du Bénin* (communication, inédite).
- Touraine, Marisol, *Le bouleversement du monde. Géopolitique du XXI^e siècle*, Paris : Seuil, 1995.
- Unesco, *Le concept de pouvoir en Afrique*. Paris: Presses de l'Unesco, 1981
- Vasak, Karel, *Le droit international des Droits de l'Homme*, in RCADI, Vol. 3, La Haye, 1973
- Yahouedeou, J., *Le droit de savoir, tome 1 : Les vraies couleurs du caméléon*, Cotonou : Presses Planète Communication, 2002
- Yahouedeou, J., *Le droit de savoir, tome 2 : Crépuscule d'un dictateur*. Cotonou : Presses Planète Communication, 2003.
- Yameogo, Hermann, *Repenser l'Etat africain, ses dimensions et prérogatives*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- Zartmann, William (ed.), *Collapsed States*. Boulder: Lynne Rienner, 1995.

Traditions Culturelles Africaines et Droits De L'homme

Octave Nicoue Broohm

Université de Lomé

Introduction

La modernité politique a identifié l'universel avec les principes de la Déclaration des Droits de l'Homme. De même, les droits de l'homme ne semblent compréhensibles que replacés dans le contexte philosophique, juridique et politique de la modernité. Celle-ci s'est manifestée, entre autres, par le brouillage des codages et des repères anciens, le bouleversement des valeurs ordinatrices et stabilisatrices qui ont longtemps marqué les traditions indo-européennes, asiatiques ou africaines. En Afrique, en l'occurrence, elle a durement misa mal les fondements de la solidarité sociopolitique globale et les formes communautaires de sociabilité. La modernité déplace, en effet, le sens de la représentation du droit, auparavant perçu comme droit objectif fonde en nature conforme à l'ordre du monde et qui prescrit à chacun ce qu'il doit faire, vers un droit subjectif, revendicatif et critique, relatif à la personne humaine. On pourrait en conclure que les droits de l'homme s'opposent à la tradition, à toute tradition. Une telle conclusion serait cependant hâtive, car les droits de l'homme ne sont pas une catégorie intemporelle. Ils renvoient eux-mêmes à une tradition, à des idéaux, à des combats politiques qui ressortissent de l'ordre de la mémoire et de l'histoire. L'interrogation sur les droits de l'homme entraîne dans un dédale de questions philosophiques, juridiques et politiques qui incitent à la modestie dans l'effort de compréhension des phénomènes complexes qu'ils recouvrent. À leur propos, il y a lieu de se prémunir contre les dangers d'une saisie hâtive, naïve ou illusoire. Pour autant, il ne s'agit pas de renoncer à l'effort de clarification conceptuelle. Nous examinons, à la suite de cette élucidation, les enjeux de la question des rapports entre traditions et droits de l'homme.

Droit, société et tradition: Quid des droits de l'homme?

Le droit, au sens large, est l'ensemble des règles obligatoires de conduite, constituées à la faveur d'un processus évolutif et qui assurent *de facto* la stabilité d'un ordre social; en ce sens, on peut affirmer qu'il y a du droit dans toute société, qu'elle soit traditionnelle ou moderne. Le droit, dans la formulation de Hans Kelsen, "*est un ordre ou règlement normatif de l'action humaine, c'est-à-dire un système de normes qui règlent la conduite d'êtres humains?*"¹ Tout être humain est, en effet, par nature, doté de prérogatives, c'est-à-dire de facultés de consciemment faire ou agir, se protéger, s'abstenir, refuser, réclamer, etc. Par elles-mêmes, cependant, ces prérogatives ne sont point des droits. Il faut pour ce faire que la régie intervienne de quelque manière: par la reconnaissance, la limitation, l'organisation, la régulation. L'interdiction, etc. Il faut, en d'autres termes, que leur soit attribué un statut particulier: le statut juridique. Maintes prérogatives échappent ainsi au Droit comme par exemple le choix d'un ami ou d'une amie, le partage d'un repas, le suicide, etc. Point de droit qui ne soit une prérogative, mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai. Seules les prérogatives reconnues par le droit sont constitutives de droit et parmi ceux-ci tous ne sont pas des droits de l'homme.

De façon concordante, des études² menées dans diverses sociétés africaines de traditions linguistiques et culturelles différentes mettent essentiellement l'accent sur le caractère communautaire et consensuel desdites sociétés. Leur texture institutionnelle et politique, souvent complexe, révèle l'existence de véritables systèmes juridiques dotés de caractères propres. Selon Gonidec: "*On était en présence d'un ensemblerègles qui constituaient un ordre coordonné et hiérarchisé, qui étaient susceptibles d'exécution forcée, sanctionnées selon des précédés propres au monde*

¹Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*. Paris: Editions Bruylant et LGDJ, 1999, p.13.

²Voir entre autres, J. Poirier (dir.) *Etudes de droit africain et malgache*, Université de Madagascar, Paris, Cujas, 1965; Taslim Olawale Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961; Pathé Diagne, *Le concept de pouvoir en Afrique*, Paris, Presses de l'UNESCO, 1981; Joseph Ki Zerbo, *Histoire générale de l'Afrique*, Vol. I, Paris, Jeune Afrique, Stock, UNESCO, 1980; Octave N. Broohm, "De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits: Repenser les pratiques africaine", in *Ethiopiques* n° 72, Revue Négro-africaine de Littérature et de Philosophie, I^{er} Semestre 2004

juridique”.³ Dans le cadre, par exemple, des juridictions de la palabre, se dira le droit en même temps qu’une éthique sociale. “Chez les Yoruba du Nigeria, les juges d’Ibadan, sous la direction de l’olubadan (roi), arbitrait les conflits, mais dans le cadre d’une philosophie politique: l’omoluabi (code de bonne conduite).”⁴ La religiosité et le collectivisme sont des aspects récurrents de ces systèmes juridiques, du reste peu connus, du fait de leur caractère non écrit. Le groupe garantit le confort et la sécurité des membres par la solidarité qui les lie et tout ce qui peut porter atteinte à sa cohésion est combattu.

L’histoire récente du continent africain, notamment la période post indépendantiste, marquée par des violations massives des droits de l’homme, amené souvent à s’interroger sur la place de ce concept dans le contexte des communautés traditionnelles. Certains auteurs n’hésitent pas à lier la situation catastrophique des droits de l’homme sur le continent africain à “la destruction des systèmes traditionnels de régulation des rapports sociaux.”⁵ Une façon implicite de soutenir que ces systèmes, comparés aux Etats postcoloniaux, offraient une réelle protection des droits de l’homme. Pour être à même d’évaluer la portée de cette assertion, il importe de déterminer, dans une première approximation, ce que recouvre le concept des droits de l’homme.

D’entrée, il faut en convenir: l’essentiel du débat sur la question des droits de l’homme tourne autour de leur signification politique. La problématique des droits de l’homme nous place au cœur du politique, au centre des rapports entre le pouvoir et l’individu comme sujet de droit. Comme le soulignait l’anthropologue Louis Dumont, elle marque, du point de vue de la théorie politique moderne, “le triomphe de l’individu”⁶, la naissance de “la société des individus”⁷ L’affirmation de

³ Pierre-François Gonidec, *Les droits africains - Evolution et sources*. Paris: LGDJ, 1968, p.15.

⁴ Cf. Jean-Godefroy Bidima, *La palabre (Une juridiction de la parole)*. Paris: Editions Michalon, 1997, p.33.

⁵ Benoit S. Ngom, *Les droits de l’homme et l’Afrique*. Paris: Editions Silex, 1984, p.9.

⁶ Louis Dumont, *Essais sur l’individualisme (Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne)*, Paris: Editions du Seuil, 1983, p, 102.

⁷ L’expression est empruntée à Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991. Elias montre dans ce livre que le rapport de l’individu au groupe social dans la société moderne se caractérise par un équilibre instable entre l’individu et le groupe, entre le « Je » et le « nous » avec cependant une prédominance du Je.

l'individu et de ses droits comme source ultime du droit et des normes sociales est essentielle. Ici cette problématique, L'être humain y apparaît en tant qu'individu et ce dernier est l'unité de base sur laquelle est axé tout système juridique. L'égalité entre les individus et la liberté d'agir qu'ils possèdent en tant qu'êtres rationnels fondent leur dignité en tant que personne aussi bien dans leur vie privée que publique. La personne, le sujet et le citoyen sont autant de figures de l'individu. Aussi est-il pertinent de définir les droits de l'homme à la manière de Jacques Mourgeon, comme les «*prérogatives, gouvernées par des règles juridiques, que la personne détient en propre dans ses relations avec les particuliers et avec le Pouvoir.*»⁸

Le critère décisif de distinction entre les droits tout court et les droits de l'homme par-delà la variété indéfinie du contenu de cette notion et la complexité de la problématique à laquelle ils renvoient, est la relation des droits au pouvoir politique. Dans l'expression «droits de l'homme», l'homme y signifie l'être humain au sens le plus générique du terme; il est un être à la fois singulier et universel. Un principe général et invariable s'y dégage, à savoir que l'homme, tout homme, vaut comme personne égale en dignité et en droit parce qu'il est homme. Les droits de l'homme visent toujours, par la médiation des activités réciproques des individus-sujets et du pouvoir politique, à garantir le respect inaliénable de la dignité de chacun et de tous et par conséquent à libérer l'homme aussi bien de la tyrannie, de la barbarie que de la misère et de la faim; toutes choses qui ne vont pas dans le sens de sa dignité.

L'actualité jamais démentie de la problématique des droits de l'homme tient dans le fait qu'elle est inséparable de celle du pouvoir politique. Une des illustrations patentes de ce lien intrinsèque entre droits de l'homme et pouvoir politique est celle qui transparait dans les différents préambules des Déclarations des droits de l'homme. Les termes du préambule de la Déclaration universelle des Droits de

⁸Jacques Mourgeon, *Les droits de l'homme*, coll. Que sais-je?, Paris, PUF, 1978, p. 8. Il faudrait mentionner également cette définition d'Yves Madiot pour qui les droits de l'homme sont «*des droits subjectifs qui traduisent, dans l'ordre juridique, les principes naturels de justice qui fondent la dignité de la personne humaine*»; cf. *Droits de l'homme*, Paris, 1991, p. 26.

l'Homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies réunie à Paris le 10 décembre 1948, sont édifiants à cet égard :

“ Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révolte la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde OU des êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la haute aspiration de l'homme,

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression...”⁹

Ce préambule ramasse, en quelques mots, les principes directeurs d'un nouvel ordre politique et social. Les droits de l'homme orientent la politique des droits, c'est-à-dire la conduite des hommes en société au regard de leurs droits possibles. Il s'agit d'une reconnaissance et d'une revendication réfléchies. N'est-ce pas là, historiquement, une approche nouvelle, inédite? L'homme traditionnel avait-il des droits garantis au sens moderne des droits de l'homme? Une des façons de le savoir est de s'interroger sur la place de l'individu dans les sociétés traditionnelles africaines et le rapport du pouvoir à la société globale dans lesdites sociétés.

⁹Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nations unies, Département de l'information, 1988. Cette Déclaration est inspirée en partie par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 qui, dans son préambule, précise: *“que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements ...”*, Voir cette Déclaration dans Guy Lagelee et Gilles Manceron (Textes choisis et présentée par), *La conquête mondiale des droits de l'homme*, Paris, UNESCO, 1988, pp. 57-59.

La société structurée par la tradition et la révolution des droits de l'homme.¹⁰

Traditions et Droits de l'homme

La plupart des sociétés traditionnelles valorisent de manière prédominant l'ordre, la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble. Dans ces sociétés structurées selon le principe de la tradition, la hiérarchie est comprise et immédiatement ressentie comme une relation établie à partir d'une différence substantielle. La tradition a, en outre, le statut de norme suprême et les attitudes humaines doivent se conformer aux coutumes. Les coutumes elles-mêmes sont perçues comme naturelles, indépendantes de toute décision humaine. Elles sont, en somme, de source divine ou autres (les héros fondateurs, les ancêtres, la Nature, etc.). Relevant d'un ordre immuable et inaltérable, ces coutumes sont considérées comme porteuses d'un sens reçu qui va de soi et qui paraît évident, familier. Leur existence en tant qu'institutions est imputée à des instances transcendantes, échappant au pouvoir et à l'agir des hommes. C'est ce que certains auteurs ont appelé des sociétés hétéronomes.¹¹ La tradition s'impose aux hommes sous la forme d'une transcendance radicale à laquelle ils obéissent comme à des lois de la nature.

Dans une société tout entière régie par la tradition, qui s'organise donc en fonction du principe de l'hétéronomie, en laquelle les coutumes paraissent naturelles, la question politique aussi bien que la question éthique et esthétique sont fermées d'avance, *"en toute circonstance, ce que l'on doit faire est dicté sans appel par la loi et les mœurs collectives."*¹² La loi des Ancêtres a réponse à tout. La tradition en tant que telle est en fait inquestionnable. On comprend dans ces conditions que la conception du droit soit exclusivement celle d'un «droit objectif», en ce sens qu'il trouve son fondement dans les lois de

¹⁰La *révolution des droits de l'homme* est le titre évocateur d'un livre de Marcel Gauchet publié aux Editions Gallimard, Paris, 1989.

¹¹Cf. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 161; *"J'appelle société hétéronome, écrit-il, une société OU le nomos, la loi, l'institution, est donnée par quelqu'un d'autre - hétéros. En fait, nous le savons, la loi n'est jamais donnée par quelqu'un d'autre, elle est toujours la création de la société. Mais, dans l'écrasante majorité des cas, la création de cette institution est imputée à une instance extra-sociale"*.

¹²Cornelius Castoriadis, *op.cit.*, p. 197.

la nature, celles qui régissent l'ordre cosmique; objectif également au sens où il vise une justice sociale prédéfinie, (repartir, par exemple, certaines choses, certains rôles, etc.) et non pas à régler des rapports juridiques entre des sujets de droits. Ceci se vérifie aussi bien pour l'antiquité gréco-romaine, le Moyen Âge européen que l'Afrique traditionnelle précoloniale. La vision dominante du monde, comme dirait Louis Dumont,¹³ y est holiste. La prééminence est accordée au corps social formant un tout (du grec *halon*, le tout) et les individus sont considérés comme de simples parties de ce tout, à l'harmonie duquel ils doivent contribuer. Commentant le rapport de l'individu au groupe social dans le contexte africain traditionnel, Benoit Ngom écrit:

*“ Les rapports entre l'individu et le groupe doivent être perçus comme la situation du danseur: il lui est permis d'improviser à titre individuel des pas par rapport au rythme, à condition de veiller à ne pas rompre l'harmonie.”*¹⁴

Les lois positives visent pour l'essentiel à déterminer ce qui, en fonction de la hiérarchie naturelle du cosmos, revient à chacun. Dans un tel contexte, l'idée d'un droit subjectif ou, *a fortiori*, de droits opposables au pouvoir, semble a priori impensable. “ *Le droit traditionnel s'intéresse très peu aux individus... il repose plutôt sur les tribus, les castes, les villages, les lignages.*”¹⁵ Les droits traditionnels en question n'engagent aucunement la redéfinition du lien de société et la refondation du pouvoir politique.

Ces différentes observations amènent à dire que l'individu en tant que tel, l'individu au sens moderne qui affirme et vit son individualité posée comme une valeur, comme sujet de droit, conscient et responsable à l'intérieur même de la société globale, n'était pas plus une réalité dans les civilisations antiques¹⁶ en général, dans les sociétés

¹³*Op. cit.*

¹⁴*Op. cit.*, p. 24.

¹⁵Cf. Michel Alliot, “Les résistances traditionnelles au droit moderne”, in Jean Poirier (dir.), *op. cit.* p.237.

¹⁶Cf. Jean-Pierre Vernant, spécialiste de la Grèce antique parle ainsi de l'individu dans la cité: “*Le monde de l'individu n'a pas pris la forme d'une conscience de soi, d'un univers intérieur définissant dans son intériorité radicale, la personne de chacun. Bernard Grothuisen résume ce statut particulier de la personne antique dans une formule, à la fois lapidaire et provocante, en disant que la conscience de soi est l'appréhension en soi d'un il, pas encore d'un Je.*” in Paul Veyne

prémodes de l'Occident que dans les traditions africaines précoloniales.

Pour autant, cela ne revient pas à dire que le mode de vie communautaire africain ignore l'individualité de chacun des membres de la communauté. L'individu bien que simple partie du tout, n'en constitue pas moins, comme partie, un rouage important. Il est l'objet de nombreuses sollicitudes qui constituent de véritables droits correspondants aussi à des devoirs.

‘Parmi ceux-ci, on peut mentionner: la liberté d’association comme en témoigne l’existence d’association de travailleurs et d’associations de divertissements; la liberté d’expression dont l’exercice était toutefois limitée par “des obligations de modération et de bienséance, la liberté d’aller et de venir et le droit d’asile, le réfugié étant purement et simplement intégré à la communauté: la liberté religieuse même si son exercice était en réalité limitée dans le cadre d’une même famille ou tribut du fait du respect révérenciel du au personne âgées; le droit des personnes âgées, des femmes, et des enfants a une protection particulière, le droit à l’éducation, celle-ci n’étant pas le fait d’une autorité définie mais dispensée par le groupe dans son entier dans le but de faire de chaque enfant un élément adapté et utile à la communauté; le droit au travail ... le droit à la vie qui se traduisait non seulement par l’interdiction de tuer mais aussi par l’obligation alimentaire à l’égard des indigents.”’¹⁷

Cette longue énumération, quoique non exhaustive, permet de se faire une idée des droits dont pouvaient jouir les hommes et les femmes dans le contexte africain traditionnel. On pourrait citer d’autres exemples relatifs notamment au droit au respect de l’intégrité physique de la personne humaine. Une des légendes du Togo raconte que les Ewé ont quitté les remparts de Notse parce qu’ils étaient excédés par les actes de cruauté du roi Agokoli qui allait jusqu’à leur demander de malaxer avec du sang humain de l’argile pétri de ronces et d’épines. *“Leur conscience d’homme mise à duré épreuve n’a pas voulu céder. Ils*

et autres, *Sur l’individu*; Paris, Seuil, 1987, p.32.

¹⁷ Cf. Fatsah Ouguerouz, *La charte africaine des droits de l’homme et des peuples (Une approche juridique des droits de l’homme et des peuples entre tradition et modernité*, Paris, PUF, 1993, p. 11-12

ont fendille la muraille et sont partis. “¹⁸Plusieurs chants du terroir du Togo, plusieurs proverbes, au Nord comme au Sud de ce pays; sont des hymnes à la dignité humaine, l’exaltation du prix qu’attachaient les aïeux à l’honneur et au respect de la personne humaine. Les traditions orales rapportent des exemples de contestations étouffées, de revendication de liberté face aux pouvoirs établis¹⁹. Incontestablement, on pourrait soutenir l’existence d’un sens des droits de l’homme dans le contexte traditionnel africain comme du reste dans toutes les cultures. Il importe cependant de bien préciser la portée ainsi que les limites de cette appréhension des droits qui, au regard de la mutation intervenue au XVII^e et XVIII^e siècle européen, peut apparaître comme de simples balbutiements.

La révolution des droits de l’homme

Les droits de l’homme sont un produit de la modernité. L’idée dominante de la modernité est celle d’un monde qui s’ouvre à l’action humaine guidée par la raison, ou tombent les barrières élevées par les traditions, les croyances et les privilèges; d’un monde qui s’unifie et où des valeurs universalistes, celle de la science comme celles du droit, se répandent en chassant les ténèbres de l’ignorance, de la superstition et de l’arbitraire. Au terme d’une évolution amorcée plusieurs siècles plus tôt et touchant à la façon d’appréhender les rapports entre l’individu et la société, le droit naturel²⁰, le droit, et le concept des droits de l’homme émergent avec des notions telles que liberté égalité, individu, sujet de droit. Ces notions se sont imposées comme centrales dans la pensée politique et juridique moderne.

¹⁸ Commissaire fait par Me Yawo Agboyibor dans un discours introductif sur le thème “ Statut traditionnel de l’individu et les droits de l’homme “ in Commission Nationale des Droits de l’Homme (CNDH), Deuxième table ronde sur le thème: Droits de l’Homme au regard de la tradition, Lomé 15 juin 1989.

¹⁹ Voir à ce propos la biographie romancée de Muriel Devey, *Hampdte Ba l’homme de sa tradition*, Livre Sud, NEA Sénégal, NEA Togo, 1993

²⁰ L’idée d’un droit naturel remonte au moins à l’Antiquité. Il consiste à dire qu’il existe un droit naturel auquel doit se conformer le droit positif. Les lois positives sont justes dans la mesure où elles s’ajustent à la hiérarchie naturelle du cosmos qui a déterminé à l’avance ce qui revient à chacun. Contrairement à la théorie moderne du droit naturel, le droit naturel repose sur une vision inégalitaire du monde.

Les droits de l'homme sont devenus dans les sociétés modernes le signe le plus révélateur du rapport politique, de la relation entre les détenteurs du pouvoir dans la cité et les citoyens. Ils expriment et concrétisent ce rapport; ils obligent à clarifier la relation commandement-obéissance dans toute l'étendue de la société, à élucider les fins respectives de l'individu et du corps social. Ils conduisent à une refonte générale de l'ordre légitime parmi les hommes, tant au plan théorique de la représentation du lien social qu'au plan de la concrétisation des perspectives nouvelles de l'action politique. La Révolution française, par exemple, met en scène l'idée d'auto institution qui vise à fonder la loi désormais sur la volonté des hommes et de la soustraire autant que possible à l'emprise des traditions. Des lorsqu'on pose que: "*Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits*"²¹, il devient difficile d'invoquer ou de faire prévaloir les principes traditionnels de légitimité politique tels que ceux relevant d'une origine divine, d'un ordre naturel, ancestral ou héréditaire.

Partant de ces prémisses, il n'est plus quasiment possible de concevoir une autorité légitime, capable de s'imposer aux hommes que celle émanant de leur volonté. D'extrinsèque le fondement du corps politique devient intrinsèque. C'est en elle-même que la société des droits de l'homme détient désormais sa constitution. Les droits de l'homme font advenir une figure neuve de la légitimité. Le lien spécifiquement politique ne peut reposer désormais que sur la volonté d'êtres humains originellement libres et égaux. Nous sommes conduits à une inversion radicale de l'économie traditionnelle de l'autorité, en rupture avec la logique de la précellence des dieux, des rois, de l'antériorité des communautés définissant l'être humain avant tout par son appartenance, par sa dépendance d'homme ; à homme. Ni la naissance ni la fortune ne sont des critères d'appartenance au corps politique. La norme suprême est ici l'autonomie de l'individu qui s'articule à l'autonomie de la collectivité.

²¹ Cf. Article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nations unies, Département d'information, 1988; l'article entier se présente comme suit; "*Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.*"

“ C’est là qu’il convient de situer l’émergence de l’Etat moderne. Le vrai lien tenant les êtres ensemble est désormais celui voulu et défini par la puissance publique dans un acte ou elle embrasse d’un seul coup la collectivité entière. A l’intérieur de cet englobant, les anciennes appartenances naturelles, de sang, de métier, de statut, tendent à ne plus faire figure que de rapports privés. Le souverain ignore en sa prééminence instituant toute espèce de sociabilité déjà constituée. ”²²

Cet aboutissement présuppose la transformation sociale des structures de domination et des rapports de pouvoir avec comme résultat la renonciation à la conception patrimoniale du pouvoir, le pouvoir comme bien personnel. L’effectivité des droits de l’homme n’est pas séparable d’une politique de l’autonomie. Celle-ci règle les institutions de manière à rendre impossible une appropriation du pouvoir par les dépositaires de l’autorité publique. A ce niveau s’établit la relation entre les droits de l’homme, la démocratie, l’Etat de droit et la nation moderne.

On s’engage dans une politique de l’autonomie, une politique démocratique en somme, dès lors que tous les individus humains sont citoyens, libres et égaux en droit et revendiquent l’effectivité des droits. La liberté d’opinion et d’expression²³, par exemple, est la possibilité donnée à l’individu de porter publiquement un jugement critique sur l’action des gouvernants ; c’est aussi le droit pour ceux qui partagent la même opinion sociopolitique de s’organiser en association²⁴ pour la soutenir et la faire triompher dans les faits, étant entendu que tous et chacun ont un droit égal de prétendre exercer les fonctions de dirigeants de la société. La communauté politique moderne est précisément celle qui donne sens à l’idée d’un droit aux droits et particulièrement à l’idée d’un droit à la politique potentiellement universel. Elle se dote d’un Etat dont la structure juridique se fonde sur la philosophie des droits de l’homme ou, en d’autres termes, sur ces deux valeurs cardinales et indissociables que sont la liberté et l’égalité. On peut se rendre aisément compte du fossé entre le monde qu’instituent les droits de l’homme et l’effacement de l’individu dans

²²Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 18.

²³Voir Article 19 de 18 *Déclaration universelle des droits de l’homme*.

²⁴Voir Article 20 de 18 *Déclaration universelle des droits de l’homme*.

l'organisation sociopolitique traditionnelle, du hiatus fondamental entre le monde que fait advenir les droits de l'homme et la conception du gouvernant comme un patriarche sacre contre le quelles recours n'étaient guère concevables. La structure sociale africaine traditionnelle accorde certes une place à l'individualité mais surement pas à l'individu comme sujet de droit, conscient et responsable. L'individu dans ce contexte social joui; d'un certain nombre de droits qu'il ne lui viendrait pas toutefois à l'esprit de revendiquer. Une telle revendication était, en effet, impensable, sans objet dans des sociétés où le consensus était place au sommet des valeurs cardinales. La particularité des droits de l'homme précisément est qu'ils sont des droits exigibles dans le cadre d'un ordre étatique moderne. Ils donnent naissance à la figure du sujet politique " *de la société qui se possède elle-même au travers de son pouvoir.* " ²⁵

Traditions et dynamique des droits de l'homme

S'il est vrai que les droits de l'homme récuse la tradition comme principe, force est d'admettre cependant que les droits de l'homme n'ont de réalité qu'en s'inscrivant eux-mêmes dans une tradition, une tradition de l'autonomie, du libre examen des nonnes, de leur remise en cause constante dans une société qui reconnaît l'exercice des droits par chacun comme un droit politiquement garanti. Comme le souligne Paul Ricœur : *l'autonomie fait précisément partie des formes de La Sittlichkeit de l'homme moderne. C'est une valeur publique, alors même qu'elle place l'individu au sommet. Et elle ne prospère que dans les constitutions politiques qui reconnaissent l'autonomie comme une telle valeur.* " ²⁶ L'exercice des droits de l'homme suppose une tradition de vie politique qui accorde une place centrale au sujet politique. Le fait est que les droits de l'homme bien que qualifiés de naturels, d'inaliénables, d'imprescriptibles, etc. ne sont cependant pas donnés; ils ne peuvent provenir d'un gracieux. Ils doivent être conquis et quelque fois au prix de lourds sacrifices qui peuvent aller jusqu'au sacrifice de la vie, bien suprême défendu par les droits de l'homme : engagement paradoxal.

²⁵ Cf. Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. xvii.

²⁶ Paul Ricœur, *Lectures 1 (Autour du politique)*. Paris: Editions du Seuil, 1991.

“ Un droit ne se confond pas avec une autorisation, une permission, une grâce. Octroyé, les droits et la liberté se disqualifient. Ils surgissent dans une sorte de lutte pour leur reconnaissance.”²⁷

La difficulté pour les droits de l'homme a s'incarner dans le tissu social repose sur ce paradoxe.

“Les droits qui forment le contenu de l'égalité et la matérialisent sont par définition des droits individuels, des droits de personnes. Mais ne pouvant être octroyés, ils doivent être conquis, et ils ne se conquièrent que collectivement. Leur essence est d'être des droits que les individus se confèrent, se garantissent les uns aux autres.”²⁸

Cette garantie passe par la médiation du pouvoir politique elle est d'autant plus assurée que le pouvoir résulte d'un aménagement voulu par les hommes.

Certes, les Déclarations, dira-t-on, n'ont qu'une force morale qui n'implique pas d'engagement juridique précis. Le défi précisément des droits de l'homme est qu'ils ne peuvent devenir des idéaux sans réalisation. Comme l'écrit Dupuy:

“Une affirmation des droits de l'homme appartient à l'ordre de l'incarnation et du rite conjuratoire si elle demeure privée des possibilités d'incitation qu'implique précisément sa nature de règle de droit.”²⁹

Les Déclarations ouvrent une sphère indéfinie de revendication de droits qui sont tous des exigences d'une inscription institutionnelle, publique de la liberté et de l'égalité. Faire entrer les droits de l'homme dans la vie quotidienne est une exigence de notre temps et impératif de la modernité politique. Celle-ci institue de nouvelles traditions, traditions du débat et de l'argumentation comme mode de légitimation des normes. Les limites imposées aux individus ne peuvent plus l'être

²⁷ Cf. Jacques D'Hondt, “ Le Refus des droits de l'homme “, in *Les Etudes philosophiques*, n°2, 1986, p.223.

²⁸Cf. Etienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Editions La Découverte, Paris, 1992, p.22.

²⁹Dupuy,

que par l'effet de décisions publiques ayant engagé une discussion et une argumentation elles-mêmes publiques, C'est dire par ailleurs que la reconnaissance institutionnelle de l'égalité des droits et la citoyenneté démocratique se présupposent réciproquement. Il y a toujours une tension permanente entre l'universalité des droits de l'homme telle qu'affirmée dans leurs énonces et les conditions qui déterminent historiquement la construction des institutions conformes au principe d'égale liberté. Les droits s'inscrivent dans la pratique au prix de traditions de luttes contre toutes les situations historiques de négation desdits droits. La difficulté est d'autant plus grande qu'il s'agit de passer d'un régime politique hétéronome à un régime politique orienté vers l'autonomie. En d'autres termes, le passage à un tel système politique ouvert suppose déjà la réforme des esprits en faveur des droits de l'homme, l'incarnation progressive dans le tissu social des valeurs au fondement des droits de l'homme. Il faut, en somme, pour soutenir la jouissance des droits et leur promotion, un régime des mœurs, des traditions socio-historiques qui loin de s'opposer à l'universalité des droits de l'homme en sont des illustrations.

Les enjeux de la promotion des droits de l'homme en Afrique

Saisir les enjeux de la problématique des droits de l'homme en Afrique suppose que soient bien établis différents points qui permettent d'identifier et éventuellement d'écarter les faux débats. L'universalité des droits de l'homme, leur indivisibilité, leur caractère inédit, leur nécessaire incarnation dans le réel et enfin leur lien intrinsèque avec le pouvoir politique doivent être sans cesse réaffirmés.

Les débats relatifs à la question des droits de l'homme sur le continent se sont souvent cristallisés autour de la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, ratifiée le 1^{er} janvier 1996 par 50 Etats. Les difficultés évoquées au cours de ces débats tournent au tour des rapports entre l'universalité des droits de l'homme et la charte en tant que traite régional, entre la tradition (l'emprise communautaire) et la modernité, entre les droits de l'homme et les droits des peuples, entre les droits et les devoirs, etc.

La Charte s'est présentée d'emblée comme inscrite dans la logique des instruments universels et des conventions européenne et

américaine. Elle a voulu couvrir à la fois les droits de l'homme et ceux de la collectivité, insister tant sur les droits que sur les devoirs de l'homme. Elle a affirmé, cependant, en son préambule, l'universalité de l'être humain et de ses droits fondamentaux *"fondés sur les attributs de la personne humaine"*³⁰ comme pour clore le débat qui opposait les tenants d'une conception universaliste des droits de l'homme aux partisans d'une approche régionaliste, proprement africaine :

*"Pour certains Etats, le droit des peuples passe avant les droits de l'individu, ces derniers étant réputés d'inspiration purement occidentale. Ces Etats ne conçoivent l'individu que dans le cadre d'une collectivité et par rapport à cette collectivité. Selon leur approche, l'homme dans son individualité différencie du groupe n'a pas de droits spécifiques. Seul peuple a des droits. Pour d'autres, il existe des droits inhérents à l'individu nonobstant toute considération du groupe, lesquels s'imposent non seulement à l'Etat, mais exigent de celui-ci leur garantie par rapport au groupe."*³¹

Le souci d'authenticité (de spécificité), les revendications des nouveaux Etats des années soixante-dix face à leurs homologues occidentaux ont peut-être pris le pas sur la rigueur conceptuelle et ont entretenu un flou portant sur les *"vertus"* de *"traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine"*³² non définies. Certains juristes se fondant sur cette Charte ont même pu écrire :

*"L'Afrique a bel et bien sa conception précise des droits de l'homme, désormais plus tournée vers les peuples que vers les individus, car en Afrique, la vie communautaire est l'origine et le fondement de la civilisation et des rapports sociaux de toutes natures."*³³

De tels propos aboutissent en fait à nier fondamentalement l'existence de l'individu en tant que sujet de droit et ont été une porte

³⁰Cf. 5e alinéa de la *Charte africaine des droits de l'homme*.

³¹Benoît Ngom, "Charte africaine des droits de l'homme et des peuples : présentation", in *Droits de l'homme, droits de peuples*. Paris: PUF, 1982, p.203

³²Cf. Quatrième alinéa du préambule de la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*.

³³Apati Bassah, "Droit de l'homme et africanité", in *Penant Revue de Droits des pays d'Afrique*, No785 juillet-septembre, 1984, p.287.

ouverte à toutes sortes d'abus dans le contexte sociopolitique africain. En réalité, il n'y a pas un droit de l'homme africain au sens d'un droit à la différence qui ne peut être interprété que comme un droit à traitement différent; ce qui dans la logique des droits de l'homme serait aberrant et ne peut que faciliter les violations. A l'une des rencontres des experts chargés d'élaborer l'avant-projet de la Charte, Senghor, pourtant, avertissait:

*“Mesdames et Messieurs les experts, gardez-vous d'élaborer une charte des droits de l'homme africain ; l'humanité est une et indivisible et les besoins fondamentaux de l'homme sont partout identiques (...) Cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à penser par nous-même et pour nous-même (...) Il ne s'agira, pour nous Africains, ni de copier, ni de rechercher l'originalité pour l'originalité. Il nous faudra faire preuve, en même temps, d'imagination et d'efficacité. Celles de nos traditions qui sont belles et positives pourront nous inspirer.”*³⁴

Dès lors que l'universalité des attentes de l'homme et de ces droits est reconnue et affirmée, les traités et autres instruments régionaux ne peuvent être que des compléments adéquats en harmonie avec la Déclaration universelle des droits de l'homme. Attribuer une conception précise des droits de l'homme” à l'Afrique est donc à cet égard tendancieux.

On ne peut ni opposer ni confondre les droits des peuples avec les droits de l'homme sans inconséquence eu égard à la philosophie général qui sous-tend la théorie des droits de l'homme. Les droits de l'homme ne sont pas les droits des peuples si on entend par cette expression les droits d'un groupe homogène desquels on ne peut distinguer ce qui a trait à l'Homme-Individu, Contrairement aux équivoques et confusions souvent relevées en Afrique entre droits de l'homme et droits des peuples, il faut marquer clairement que les deux concepts ne recouvrent pas exactement les mêmes choses ni les mêmes exigences. Théoriquement les deux notions sont complémentaires, Les droits des peuples viennent compléter les droits de l'homme. Les droits collectifs et les droits de la collectivité sont en réalité de virtuels

³⁴Cité par Jean Matringe, *Tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et es peuples*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1996, p.18.

facteurs de promotion et de protection des individus. L'homme est l'origine et la fin des droits des peuples autant que des droits individuels. Comme le souligne R. J. Dupuy: "*Le droit des peuples, normes d'expression fondamentale de la démocratie, ne connaît de satisfaction réelle que s'il est exercé, autant que faire se peut, par le peuple lui-même, c'est-à-dire s'il coïncide entre l'origine et le comportement démocratique de ses gouvernements, il l'intérieur de l'Etat et dans la conduite de ses relations extérieures.*"³⁵

Ni opposés ni subordonnés aux droits des peuples, les droits de l'homme impliquent les droits des peuples et ceux-ci présupposent ceux-là.

Il faut dire par ailleurs que les débats consistant à opposer l'individu et la société (la communauté) ou encore les droits et les devoirs sont à inscrire au rang des faux débats. L'individu (la subjectivité) n'est pas seulement lié extérieurement à des choses, aux lois, à soi-même, il appartient d'emblée à un monde humain. Dans la même logique droits et devoirs trouvent leur unité dans un ordre social et juridique. Les devoirs sont les corollaires implicites des droits accordés.

*"Droit et obligation, écrit Michel Virally, sont indissociables dans la pensée juridique. Ils ne trouvent leurs significations respectives que l'un par rapport à l'autre. Un droit ne se forme au profit d'un sujet qu'à l'encontre d'un autre tenu il l'obligation correspond ante. Une obligation juridique ne prend naissance que lorsqu'un droit lui répond."*³⁶

La dialectique qui s'établit entre droits et devoirs de l'individu est excellemment mise en exergue par cette citation de Mahatma Gandhi :

*"La véritable source des droits est les devoirs. Si nous nous acquittons tous de nos devoirs, le respect de nos droits sera facile à obtenir. Si, négligeant nos devoirs, nous revendiquons nos droits, ils nous échapperont. Tels des feux follets, plus nous les poursuivons, plus ils s'éloigneront de nous."*³⁷

³⁵R. J. Dupuy, *op. cit.*, p. 139.

³⁶ Michel Virally, *La pensée juridique*, Paris, LOO1, 1960, p.43.

³⁷ Citée par J. Hersch, *Le droit d'être un homme*, Paris, UNESCO, 1968, p.24.

Les énonces des droits de l'homme n'insistent généralement pas sur les devoirs, contrairement à la Charte africaine, parce que la notion de devoir, génèreuse en elle-même, peut facilement donner lieu à des abus de la part du pouvoir politique, souvent plus enclin à exiger des devoirs de l'individu plutôt que de lui garantir des droits. C'est dire que l'emphase portée par la Charte africaine sur les droits et devoirs (article 1 a 18) et sur les droits des peuples (article 19 a 25) n'entraîne pas que l'Afrique ait sa propre conception des droits de l'homme ; elle a favorisé plutôt le risque d'abus. L'une des conséquences de cette conception supposée inspirée des traditions africaines et que l'on peut qualifier de " *conception communautaire* " ³⁸ des droits de l'homme a consisté à privilégier certains des droits au détriment d'autres. En l'occurrence les droits de l'homme, ceux dits de la troisième et deuxième génération, ont été présentes comme prioritaires au détriment des droits de la première génération appelés encore droits fondamentaux de la personne humaine.

Une preuve logique et historique de l'indivisibilité des droits de l'homme est donnée par ce que Etienne Balibar théorise en termes de " *propositions de l'égalité* " Liberté et Egalité nous dit-il, sont toujours contredites ensemble. Elles sont " *contredites exactement dans les mêmes situations, parce qu'il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent, c'est-à-dire n'abolissent - l'égalité, et inversement.* " ³⁹ En d'autres termes, les revendications de liberté et d'égalité, valeurs au fondement de la problématique des droits de l'homme, se conditionnent réciproquement, Pas de liberté sans Egalité ni d'égalité sans liberté. Si l'on se représente l'égalité comme essentiellement d'ordre économique et social et la liberté comme étant avant tout d'ordre juridico-politique, il faut dire que la limitation ou la suppression de l'une de ces deux valeurs entraîne forcément des conséquences négatives sur l'autre.

L'enjeu majeur de la promotion des droits de l'homme dans le contexte africain contemporain réside dans le lien qu'ils contribuent à établir entre l'éthique et la politique par le droit, un droit, pour ainsi

³⁸ Il faut signaler à ce propos l'article fortement documenté de Koffi Ahadzi, " Droits humains et développement, théories et réalités " in *Revue nigérienne de Droit*, no 03, décembre 2000.

³⁹ Etienne Balibar, *op. cit.*, p.136.

dire, habite par l'égale liberté. "Tel Janus moderne, écrit J. Habermas, les droits de l'homme regardent d'un cote vers la morale et de l'autre vers le droit. Nonobstant leur contenu moral, leur forme est celle des droits juridiques."⁴⁰

Conclusion

Les droits de l'homme se présentent comme l'accomplissement de la modernité, c'est-à-dire de ce qui au sein de la société, assure le principe du renouvellement en vue d'une autonomie individuelle et collective. Ils conduisent à reconstruire de nouveaux rapports sociaux et de nouveaux équilibres de pouvoir. Ce par quoi ils renouvellent la tradition, toutes les traditions sociales. Concernant l'Afrique, l'un des défis auquel nous renvoie le discours des droits de l'homme est d'amener de plus en plus de femmes et d'hommes à développer un nouveau rapport au pouvoir, à renoncer à la conception patrimoniale du pouvoir et de l'Etat. Les droits de l'homme reposent sur la conviction que nous pouvons être des acteurs de notre histoire. Il s'agit de repenser la communauté, non comme cage répressive et autoritaire, mais comme libre choix fonde sur la conscience que la reconnaissance de la différence et des particularités ne se donne que dans la réciprocité des relations. On peut donc convenir avec Gérard Soulier que: "La finalité des droits de l'homme n'est pas de résoudre tous les problèmes poses en société, elle est d'empêcher que ces problèmes soient poses sans les hommes et résolus contre eux." ⁴¹

Bibliographie

- Alliot M., "Les résistances traditionnelles au droit moderne", in Jean Poirier (dir.), *op. cit.* p.237
- Bidima 1.-G., *La palabre (Une juridiction de la parole)*, Paris, Editions Michalon, 1997.
- Broohm O. N., "De la gestion traditionnelle a la gestion moderne des conflits: Repenser les pratiques africaines", in *Ethiopiennes* no 72,

⁴⁰ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 245.

⁴¹ Cité par Benoit Nbom, *op.cit.*, p. 10

- Revue Négro-africaine de Littérature et de Philosophie, lor
Semestre 2004
- Castoriadis C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV*.
Paris: Seuil, 1996.
- Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nations unies, Département
de l'information, 1988.
- Diagne P., *Le concept de pouvoir en Afrique*, Paris, Presses de l'UNESCO,
1981
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme (Une perspective anthropologique sur
l'idéologie moderne)*. Paris: Seuil, 1983.
- Elias Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991
- Elias T. Olawale., *La nature du droit coutumier africain*. Paris: Présence
Africaine, 1961
- Gauchet, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard,
1989.
- Gonidec P.-F., *Les droits africains -Evolution et sources*, Paris, LGDJ, 1968.
- Kelsen H., *Théorie pure du droit*. Paris: Editions Bruylant et LGDJ, 1999.
- Ki Zerbo J., *Histoire générale de l'Afrique*, Vol. I, Paris, Jeune Afrique,
Stock, UNESCO, 1980.
- Lagelée G. et Manceron G. (Textes choisis et présentes par), *La
conquête mondiale des droits de l'homme*, Paris, UNESCO, 1988.
- Madiot Y., *Droits de l'homme*, Paris, 1991
- Mourgeon 1., *Les droits de l'homme*, coll. Que sais-je?, Paris, PUF, 1978.
- Ngom B. S., *Les droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, Editions Silex, 1984
- Ouguergouz, Fatsah, *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples
(Une approche juridique des droits de l'homme et des peuples entre tradition et
modernité)*. Paris : PUF, 1993
- Poirier J. (dir.) *Etudes de droit africain et malgache*. Paris : Cujas, 1965;
- Veyne, Paul et autres, *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, p.32.

Traditions Culturelles Africaines Et Droits De L'enfant

Elisabeth Yededji Gnanvo

Université d 'Abomey-Calavi

Introduction

«L'enfant n'est pas un petit homme, mais il est le petit de l'homme.»¹ A ce titre, en lui doit le respect des règles édictées par la société pour sa protection, car c'est de protection qu'il s'agit dans cette communication. Pour la société africaine, l'enfant est un objet précieux, une bénédiction et un don des dieux. Toutes les pratiques culturelles tendent à lui accorder les droits nécessaires à son épanouissement et à la construction de sa personnalité.

On examinera dans un premier temps en quoi consistent ces droits dans les traditions africaines, comment ils sont conçus et mis en œuvre et quel rapprochement on pourrait en faire avec le système de droit moderne.

Puis l'on examinera dans un second temps les limites aux droits de l'enfant dans les traditions africaines. On évoquera les cas où ces droits ne sont pas respectés et l'on montrera comment cette violation répond néanmoins aux soucis de l'intérêt supérieur de l'enfant.

Les droits de l'enfant dans les cultures africaines

L'adulte peut vivre seul et le droit le traite d'abord comme une personne isolée. L'enfant ne peut survivre s'il n'est pas entouré d'adultes. Etymologiquement, le mot "enfant" vient du latin "infans" signifiant « qui ne parle pas », qui est en bas âge (Dekeuwer-defossez, 1996: 7).

¹ Raymond Barre, Préface à *La protection juridique et sociale de l'enfant*. Bruxelles : Bruyat, 1993. P.14

L'enfance est un concept juridique reconnu par toutes les sociétés africaines, bien que l'âge ou elle se termine varie, naturellement, d'une collectivité à l'autre. C'est la période de la vie humaine allant de la naissance à l'adolescence.

D'une manière générale, et presque partout en Afrique, l'initiation est le prélude à des cérémonies qui seules déterminent le statut juridique et social de l'enfant².

Le *Contumier du Dahomey*³ n'apporte pas davantage de clarification sur la notion sauf qu'il permet de situer l'enfance entre zéro et quatre ans, par déduction des conséquences du divorce : « La dot est remboursée et les enfants restent au mari. La mère les garde s'ils sont trop jeunes jusqu'à l'âge de 03 ou 04 ans (période d'allaitement » (Gouvernement General 1940:65).

Au niveau du système juridique de droit moderne, on déplore la même insatisfaction: au sens étroit du terme et selon le *Vocabulaire juridique*,⁴ « enfant » signifie « descendant au premier degré, fils ou fille, sans considération d'âge », ce que l'on retrouve dans les arts 371, 731 et 745 du code civil français (Cornu 2005:350).

Le Code béninois des personnes et de la famille n'est pas non plus très précis sur la notion; même pas aux articles 405 et suivants traitant de l'autorité parentale relative à la personne de l'enfant⁵.

Au sens large, l'enfant c'est toute personne mineure protégée par la loi. En fait, les critères permettant de définir l'enfance dépendent en grande partie des facteurs socio-culturels. C'est ainsi que dans les sociétés africaines, l'enfance est une condition déterminée davantage par le statut de l'enfant au sein du groupe social que par son âge. Ainsi les personnes continuant de relever de l'autorité parentale sont toujours considérées comme des enfants, quel que soit leur âge. « Par exemple, chez les Massar, tout enfant doit passer par les étapes

² L'initiation fait intervenir, entre autres actes, l'excision chez la fille et la circoncision chez le garçon.

³ Gouvernement général de l'AOF, Circulaire A.P. 128 du 19 mars 1931. Porto Novo. Imprimerie du Gouvernement, 1940 p. 65. Document a valeur non juridique mais purement consultative.

⁴ Gérard Cornu (Association Henri Capitant), *Vocabulaire juridique*. Paris: P.U.F. 2005, 7^e édition, p.350

⁵ Loi no 2002 - 07 du 14 juin 2004 portant code des personnes et de la famille de la République du Bénin.

suivantes: enfance, célibat, condition d'adulte ... tant que le jeune homme ou la jeune fille n'est pas mariée et reste au foyer des parents, il est dans la pratique, considère comme un enfant. Les parents répondent encore de sa bonne conduite ... »⁶

La notion de droit par contre a été largement définie. De façon générale, la société africaine considère le droit comme « ... les règles de conduite qui déterminent l'équilibre de sa société, qui lui sont nécessaires pour se perpétuer en tant que corps constitués⁷. S'il s'agit-là du droit objectif, les droits de l'enfant relèvent du droit subjectif qui est « le pouvoir d'agir reconnu à l'individu par ces règles de conduite »⁸. En d'autres termes, c'est l'ensemble des prérogatives reconnues à un individu et au nom desquelles, il peut agir ou ne pas agir, accepter ou refuser une chose.

Les droits de l'enfant rentrent dans cette catégorie de prérogatives qui relèvent de tout système social et juridique. Les traditions culturelles africaines reconnaissent bel et bien à l'enfant de telles prérogatives. Celles-ci ne se conçoivent pas sans obligations mais, l'enfant étant par définition un individu d'âge inférieur à celui requis pour la majorité, ces obligations incomberont à celui qui exerce sur lui l'autorité parentale.

Mais de quels droits s'agit-il ? Et quelle en est la teneur ?

a) Nature de ces droits

Historiquement, on peut affirmer qu'un droit de l'enfance a toujours existé, Mais ne consistait-il pas plutôt en un ensemble de droits que les adultes avaient sur les enfants ?

Les droits de l'enfant regroupent selon nous, tout ce qui concourt à l'épanouissement et au bonheur de celui-ci. Aucun document écrit ne relève explicitement le contour desdits droits. L'enfant naît et grandit dans une famille. En principe, le milieu familial est le plus propice pour favoriser son épanouissement, En référence au système juridique actuel, ces droits, qui ne sauraient être exhaustifs, font appel à

⁶ T. Olawale Elias, *La nature du droit coutumier africain*. Paris: Presence Africain 1961: 122

⁷H. Dribert, "Primitive Law in Eastern Africa ", *Africa*. vol. I p.63-72 (1928) cite part. Alawale, *op.cit.*p.64.

⁸ Jean Carbonnier *Droit civil*. Vol. 1. Paris: PUF 1971, 9e edit. mise à jour.

l'identité, au nom, à la nationalité, à la dignité, à l'intégrité physique et morale, à la justice, à la protection de la personne, à la vie, à la protection de la sante etc. Ils peuvent être regroupés en deux catégories: les droits patrimoniaux et les droits extrapatrimoniaux.

Les droits patrimoniaux sont ceux qui peuvent être appréciés en argent comme faisant partie du patrimoine. Celui-ci est conçu comme une masse de biens et par conséquent est susceptible de cession et de transmission. Quant aux droits extrapatrimoniaux, ils intéressent la personne elle-même et non ses biens, donc sont incessibles et intransmissibles, tels le droit à la vie, le droit à la dignité et le droit au nom.

L'enfant dispose du droit de jouissance de ses biens, l'exercice étant laissé à l'autorité de tutelle tant qu'il n'a pas obtenu la majorité ou n'a pas bénéficié de l'émancipation.

Selon les observations du *Contumier du Dahomey* ... en son point 216, l'enfant ne devient propriétaire des biens dont il a hérité et que son tuteur a gérés, qu'une fois devenu émancipé par le mariage ou par la mort de son père ou encore par la majorité de 18 à 25 ans. Mais l'émancipation n'existant pas pour la femme, son accession à l'héritage n'est pas automatique.

Dans toutes les coutumes, les privilèges de masculinité et de primogéniture sont de rigueur. Le principe d'Égalité en droit n'est point consacré en matière successorale. C'est ainsi que « ... seuls héritent les descendants males du défunt...les frères cadets héritent de leur frère aîné en même temps que les enfants de ce dernier Chez les Peulhs, à la mort d'un chef de famille, les biens familiaux et les biens personnels passent tous à son fils aîné Chez les Fon de Ouidah, c'est le plus jeune qui est avantagé (il a moins longuement profité des biens de son père). Il lui est accordé souvent une part inaliénable, la maison, en plus de sa part. »⁹

« Les biens collectifs et familiaux donnent lieu, non point à l'exercice d'un véritable droit de propriété de la part des particuliers, mais d'un droit d'usufruit. Les biens familiaux restent toujours indivis ».¹⁰

⁹*Contumier du Dahomey, op. cit.*, points 256 et suivants.

¹⁰*Contumier Dahomey, op. cit.*, point 240

D'une manière générale, la terre appartient, non à l'individu, comme dans les sociétés occidentales mais à un groupe et Presque toujours à la collectivité familiale. Mais quand on examine de très près, les dispositions prises au sein de la famille, on constate que des parcelles sont spécifiquement allouées à tous les membres qui ont l'âge et la compétence voulus pour exploiter utilement les ressources du sol ou qui sont en âge de revendiquer une partie de la maison familiale pour s'y faire construire leur propre habitation¹¹, réserve faite toute fois, du fait que la terre ne peut être aliénée qu'avec le consentement préalable de la famille.

Dans tous les cas, l'enfant, comme toute personne, a un patrimoine distinct de celui de ses parents. Mais cette autonomie dans la disposition de ses biens est difficilement perçue parce que l'enfant ne possède pas généralement de ressources propres en dehors de celles que peuvent lui procurer les parents, tenus par ailleurs de subvenir à ses besoins. Quand bien même le mineur aurait un certain patrimoine, héritier par exemple d'un ascendant prédécédé, il revient toujours aux parents (ou au survivant) la charge de gérer ce patrimoine.

Quant à l'éventuel travail de l'enfant, il s'inscrivait dans une stratégie d'éducation ou, place par ses parents auprès d'un tiers, sans rémunération, il ne peut en attendre rien d'autre que l'éducation et des connaissances nouvelles. Les enfants mineurs sont souvent chargés de ventes minimales par le chef de ménage. En réalité les contrats sont toujours l'œuvre des chefs de ménage ou de famille, ceux-là seuls pouvant disposer de biens de quelque importance.¹²

L'autonomie patrimoniale de l'enfant a aussi une version passive, c'est-à-dire que l'enfant peut se trouver débiteur par exemple, parce qu'il a causé des dommages. Pour la société traditionnelle, « le père est responsable des fautes de ses enfants. “ s'il décède, ses enfants deviennent des responsables... », ¹³signe de leur émancipation de fait.

Même si la dette (civile) découlant de cette réparation par le titulaire de l'autorité, demeure dans le patrimoine de l'enfant, les traditions culturelles ne prévoient nullement que celui-ci pourra se voir poursuivre des que, jeune majeur, il acquerra des ressources

¹¹ Sur la question, cf. T. Olawale Elias, *op. cit.*, p. 102 sq.

¹² Voir le *Coutumier du Dabomey*

¹³ *Coutumier du Dabomey, op. cit.*, points 322 et 323.

professionnelles. Lorsque l'individu est insolvable, la responsabilité de la famille se trouve engagée.¹⁴ Mais bien que gérant les biens de l'enfant, les parents ne peuvent pas en disposer à leur guise. Ils sont en principe motivés par le souci d'une gestion responsable du patrimoine de la collectivité ou demeurent présents, et mis au premier plan, les intérêts de l'enfant.

En tant que personne, l'enfant est titulaire d'un certain nombre de droits subjectifs. Il s'agit, sans que cela soit exclusif, du droit à la vie et à la santé de l'enfant, du droit à la une identité et a une nationalité, du droit à l'égalité de traitement avec les autres, du droit à l'éducation, avec, toutefois, certaines limites liées au statut de l'enfant

b) Contenu de ces droits

Le droit à la vie et à la santé

Dans la conception africaine, toute naissance vient renforcer la continuité et la survie du lignage. Lorsque la procréation est entravée, « ... le lien entre les vivants et les ancêtres est rompu, le clan est voué à la disparition ... ».¹⁵ En tant qu'elle perturbe l'ordre social, l'infécondité apparaît comme un mal qu'il faut combattre et guérir.

L'enfant comme résultat de la vie intime du couple est l'accomplissement de leur désir d'être parent. Ainsi, une fois conçu, l'embryon fait l'objet de beaucoup de protection, de précaution même si on ne peut pas encore parler de droit. C'est ce qui explique tous les soins dont la future mère est entourée durant la période de la grossesse. Selon l'adage latin : « *Infans pars viscerum matris* », l'enfant non encore né est simplement une partie du corps de sa mère, donc en est indissociable. En protégeant les intérêts de la mère, on protège aussi les siens. Elle fait l'objet de toutes les attentions et est confiée à la protection des dieux, comme l'écrit Maximilien Quenum à ce propos : « ... de nombreux cordons et amulettes lui sont attachés au cou, au poignet et autour des reins. Passée la première moitié de la gestation ... les démarches commencent chez plusieurs divinités en vue d'obtenir

¹⁴ Ibidem, page 17, note infra-paginale.

¹⁵ Nkelenge Hilaire Mitendo, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain: une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage*. Fribourg : Académie Press, coll. Etudes d'éthique chrétienne, 2003

une délivrance sans encombre et une naissance satisfaisante. Les fétiches interdisent à la femme l'usage de certains aliments, de certains objets. D'elle-même, elle s'abstient de quelques curiosités, (voir un singe par exemple) afin de ne pas donner le jour à un être difforme ». ¹⁶La naissance d'un éventuel enfant difforme nécessitera probablement des cérémonies expiatoires visant à calmer les dieux et exprimant la crainte de voir réapparaître le même mal. Ce qui pourrait être assimilé à une réparation sociale du préjudice, non pas au profit des parents 'victime' encore moins de l'enfant, mais en faveur des forces occultes, une mesure de sante publique en quelque sorte.

Mutatis mutandis, la question de la réparation s'est posée en France, par l'arrêt Perruche. ¹⁷ Il s'agissait de savoir si un enfant peut obtenir réparation de la non découverte de son handicap prénatal ayant eu pour conséquence une naissance préjudiciable. Successivement, la jurisprudence a répondu par l'affirmative puis la loi ¹⁸ a répondu négativement. La loi rejette ainsi l'idée d'un droit de l'enfant de naître sans handicap. Il est vrai que le débat est récurrent sur la nature juridique de l'embryon et est loin d'être clos, surtout à l'heure des nouvelles techniques de procréation que les lois françaises du 29 juillet 1994 ont essayé de cadrer. Et à ce propos, le conseil constitutionnel énonce clairement que : « Le respect de tout être humain dès le commencement de la vie n'est pas applicable aux embryons "in vitro" » ¹⁹. Mais on s'accorde sur ce qu'on appelle "La personnalité potentielle de l'enfant" ou personnalité conditionnelle de l'enfant ²⁰. Ceci pourrait être rapproché de l'adage latin « infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis ejus agitur » qui signifie que l'enfant simplement conçu est considéré comme né dans la mesure où il y va de son intérêt. Tous les soins mis en place pour protéger à travers ceux dispensés à la

¹⁶ Maximilien Quenum, *Au pays des fons : us et coutumes du Dabomey*. Paris: Maisonneuve et Larose 1983; p 114.

¹⁷ Ass. Plen. 17 nov. 2000 ; Bull. cw, Ass

¹⁸ Loi du 04 mars 2002 sur les droits des malades, art 1.

¹⁹ Cons. Const. 27 juillet 1994, D, 1995, 237

²⁰ Beaucoup d'idées sur les droits de l'enfant nous ont été inspirées de Françoise Dekeuwer-Defossez, *Les droits de l'enfant*. Paris: PUF 1993. L'expression "personnalité potentielle de l'embryon" a été utilisée en 1984 par le comité français d'éthique sur l'utilisation des embryons à des fins thérapeutiques ou scientifiques et soulevé la question de la dignité de l'être humain potentiel.

femme enceinte en témoignent, de même que le caractère infractionnel de l'avortement dans les sociétés africaines, consacre par les textes en vigueur²¹. C'est à ce titre qu'il n'est pas rare de voir l'enfant simplement conçu, désigne comme le potentiel successeur au trône du chef de la collectivité, s'il naît vivant et viable.

Protection et attentions sont intensifiées à la naissance de l'enfant, comme on peut le lire dans le *Contumier du Dahomey*: « la naissance de l'enfant donne lieu à des cérémonies fétichistes et a un certain nombre de rites. Chez tous les peuples du Bas- Dahomey, il est de règle que pendant les trois premiers jours, la mère et l'enfant ne sortent pas de la case »²². Et selon Maximilien Quenum, pendant les trois premières semaines, ils ne sortent pas de la cour intérieure de la maison, et pendant les trois premiers mois, ils ne quittent pas la maison. Des cérémonies fétichistes ont lieu chaque fois que l'on passe d'un stade à l'autre. Ces règles qu'on ne pourrait enfreindre sans punition sévère, sont imposées apparemment pour des raisons religieuses, mais il semble bien qu'à la base elles soient motivées par un souci d'hygiène. Ces cérémonies sont encore en vigueur dans la plupart des coutumes.²³ Par exemple, aucun *Bokotono* ou devin du "Fâ", aucune personne initiée à la même divinité ne devra voir l'enfant avant le 8^e jour, c'est-à-dire, avant que ses premiers cheveux (*ye-da*) tombent de sa tête.

Au Niger, « ... la femme qui accouche aujourd'hui encore, garde la maison pendant sept jours au moins parfois deux semaines ... Pendant tout ce temps de retraite. Les gri-gris enfonces dans le sol de la case, les incantations faites, les prières dites, tout avait pour but la protection de la mère et du bébé, Ce dernier a son tour, physiquement et spirituellement très fragile portait des charmes contre le "mauvais l'œil... Il est protégé contre les influences malsaines de l'extérieur par les charmes qu'on lui attache au cou, à la ceinture, au poigne »²⁴. Le parallèle s'impose avec le congé de maternité dont jouit de nos jours la

²¹ Art. 317 du code pénal Bouvenet de 1850. Aujourd'hui, l'IVG est autorisée exceptionnellement dans les cas prévus à l'article 17 de la loi n° 2003, 04 du 03 mars 2003 relative à la santé de la reproduction.

²² Op. cit. P 77, note sur "naissance de l'enfant"

²³ Quenum *op. cit.* p 114

²⁴ Boubou Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*. Paris: Présence africaine 1968, p. 163

femme salariée dans le cadre formel du son droit à la sante de la reproduction.²⁵

Le droit à une identité

L'enfant, dès sa naissance a droit à un nom et a une nationalité, Dans les sociétés africaines, l'identification de l'individu se définit par rapport à l'ancêtre commun.

Le nom qui lui est attribué procure à l'enfant son identité, qui le détermine par rapport à l'univers et ses forces, ses esprits et les autres hommes. Le nom est donc tout en l'homme. C'est par lui et l'invoquant que l'on attire sur lui les forces bonnes ou mauvaises. «C'est pourquoi chez les Songhay, au nom véritable, se substitue un sobriquet qui devient effectivement, avec habitude, le nom de l'individu ... le nom est donne à l'enfant sept jours après sa naissance, c'est-à-dire le huitième jour de sa venue au monde ».²⁶ « ... Chez les Fons²⁷, ce qu'on pourrait appeler "baptême" ... ne fait qu'un avec la cérémonie des relevailles (*videtom*. Il varie selon les familles et s'accomplit le huitième, le quinzième ou le vingtième jour après la naissance. La petite créature est élégamment parée ... L'enfant étendu sur une natte, il se déroule autour de lui et dans toute la maison une fête d'allure partiellement religieuse, entièrement défrayée par des poulets offerts par le père. C'est au plus fort de la jouissance que le père énonce, explique et impose le nom qu'il a choisi pour son enfant. Les noms imposes en pareilles circonstances font le plus souvent allusion à un grand évènement, commémorant une aventure récente ou éloignée ... ». ²⁸C'est ainsi que l'enfant né au cours d'un voyage sera nommé "Alihonou" (*alixo* = chemin) ou celui de la nuit : "Zannou" (*zan* = nuit). Les Peuhls donnent à l'enfant légitime le nom du jour de naissance.²⁹ Il arrive que l'on donne à l'enfant un nom peu esthétique ou injurieux (*Zunko* = ordures) qu'au regard du droit moderne, on pourrait considérer comme ridicule, préjudiciable et attentatoire au

²⁵ Art. 2 loi n° 2003-04 du 03 mars 2003 relative à la sante sexuelle et à la reproduction.

²⁶ Boubou Harna, *op. cit.*, p. 154

²⁷ Ethnie du sud Bénin

²⁸ Maximilien Quenum : *op. cit.* p 114-115

²⁹ *Coutumier du Dabomey*: note de bas de page, p 77.

droit et à la dignité de l'enfant. Un tel nom vise en réalité dans les traditions culturelles africaines, la protection de l'enfant contre les forces maléfiques. Il permet de conjurer le mauvais sort, de degofiter à jamais l'enfant de la mort qui aura emporté ses aînés, successivement avant sa naissance.

Chez les Songhay du Niger, « ... on a recours au service de jeunes filles nubiles qui, en choisissant un brin de paille (parmi plusieurs) déterminent le nom du nouveau-né, Alors une vieille femme erie ce nom dans le trou de l'oreille de l'enfant en disant : tu t'appelles "un tel", fils de "un tel" »³⁰. Et c'est tout le problème de la filiation qui est ainsi posé, même si la filiation matrimoniale est prévue. De façon générale, la filiation est patrilinéaire et « l'affirmation de son affiliation patrilinéaire ... est d'autant plus forte que l'individu gère les processus identitaires en entretenant les pratiques des ancêtres : l'imposition ritualisée du nom »³¹. Les enfants légitimes appartiennent toujours à la famille de leur père. Les enfants adultérins sont en règle générale également à la famille du marl et non à celle de l'amant. Ils sont d'ailleurs traités comme des enfants légitimes, cependant, la mère doit toujours déclarer à l'enfant, par respect, le nom de son véritable père.? Car « ... l'identité sociale, le statut et les privilèges, sociaux sont transmis par la voie des pères, c'est-à-dire par filiation patrilinéaire ». ³³

Les textes en vigueur au Bénin ont repris le caractère patrilinéaire de la filiation³⁴ même si la filiation peut-être établie à l'égard de la mère.³⁵ Ainsi, en matière d'identification de l'enfant dans les sociétés africaines traditionnelles, « les registres d'état civil sont remplacés par les formalités de l'initiation publique à laquelle sont soumis les groupes appartenant aux différentes couches sociales. Le public a toujours été le meilleur témoin de ces cérémonies dont dépend si largement la position sociale et juridique du membre de la collectivité »³⁶. Il est vrai

³⁰Boubou Harna, *op. cit.* p. 154

³¹Nkelenge Hilaire Mitendo, *op.cit.* p 47

³³*Coutumier du Dabomey*: points 183-184-185

³⁴ R. Devisch, « Des forces au symbole bantou : l'inter animation entre corps, groupe et monde », in René Devisch, Charles Perrot, Liliane Voye, Louis-Marie Chauvet, *Le rite, sources et ressources*. Bruxelles : Publications des facultés universitaires Saint Louis, 1995, P 35-36

³⁵ Ibidem, art. 303

³⁶ T. Olawale Elias, *op. cit.* P 123

que les textes imposent aujourd'hui l'enregistrement de l'enfant à sa naissance sur les registres de l'état civil.³⁷

Si dans les sociétés traditionnelles, l'adoption a souvent les caractéristiques de l'adoption simple (l'enfant conservant tous les liens juridiques avec sa famille biologique), le traitement fait à l'adopté s'apparente à celui en vigueur dans l'adoption plénière. Les géniteurs sont prêts à confier entièrement la garde et l'éducation de leur enfant à un parent plus fortuné et déclarer qu'il le lui "donne". Ce que le titulaire d'une telle marque de confiance assume, la plupart du temps, de façon responsable. Ces pratiques de solidarité n'ont rien à voir avec ce qui s'observe de nos jours où l'enfant fait l'objet de commerce et d'exploitation au point de susciter l'élaboration des textes réprimant ces pratiques considérées désormais, de façon abusive parfois, comme traite d'enfant.³⁸ Ainsi « sont qualifiées de traite d'enfants, toutes conventions ayant pour objet d'aliéner soit à titre gratuit, soit à titre onéreux, la liberté ou la personne de l'enfant...le recrutement, le transport, le transfert, le placement, l'accueil ou l'hébergement d'un enfant aux fins d'exploitation, quel que soit le moyen utilisé ».³⁹

L'égalité des enfants

Le principe d'Égalité des enfants n'est pas respecté dans les sociétés traditionnelles. C'est le privilège de primogéniture et de masculinité qui a toujours prévalu, notamment en matière successorale. Il a fallu l'avènement de certains textes⁴⁰ pour voir s'imposer ce principe. «Les enfants ou leurs descendants succèdent à leur père et mère ... sans distinction de sexe ni d'âge. Ils succèdent par égales portions et par tête ... ». La loi précise que les enfants «quelle que soit l'origine de leur filiation jouissent des mêmes droits successoraux ... ».⁴¹

³⁷Art 33: "L'état des personnes n'est établi et ne peut être prouvé que par les actes de l'état civil"

Art 34:"Les naissances ... sont constatées sur des registres tenus dans les centres d'état civil...

³⁸ Loi no 2006 - 04 du 05 avril 2006.

³⁹ Idem (41) portant sur la répression de la traite d'enfant. Art 3

⁴⁰ Loi n° 90 - 32 du 11 déc. 1990 ; art 26 portant Constitution la République du Bénin " : l'Etat assure à tous l'égalité devant la loi sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion, d'opinion, politique ou de position sociale "

⁴¹ Code des personnes et de la famille ... op. cit. art 620.

Il en est ainsi aujourd'hui parce que les textes ont surtout consacré l'égalité des filiations et les droits subséquents.

Sur ce point, le droit moderne est nettement en retard sur le droit traditionnel pour lequel « tout enfant est enfant » quelle que soit l'origine (légitime ou naturelle) de sa naissance. « Un enfant peut naître de père inconnu, mais s'il est reconnu par son père présume, il acquiert les mêmes droits que les enfants légitimes ». ⁴²

Les deux systèmes juridiques se rejoignent toutefois sur un point : l'enfant incestueux n'a pas les mêmes droits que les autres enfants. Pour le droit en vigueur, il ne bénéficie pas de la double filiation (maternelle ou paternelle), et n'a de droit successoral qu'à l'égard du parent qui l'a reconnu. ⁴³ Pour, le *Coutumier du Dabomey* « Les enfants incestueux...passent sous l'autorité du chef de famille. Les Baribas les abandonnent (point 189). Les Minas permettent à l'oncle de mettre en gage son neveu en raison du lien très proche de paternité ... ». ⁴⁴ Cette inégalité de traitement vis-à-vis de tels enfants a toujours été justifiée par le souci de la société de prévenir les tares et les charges qu'emportent de telles naissances et surtout, celui de canaliser les déviances que cela traduit.

Le droit à l'éducation

Le droit à l'éducation est un droit fondamental et les traditions culturelles africaines s'évertuent à le rendre effectif. Il consiste à apprendre à l'enfant les valeurs qui constituent le patrimoine culturel de la société. La Constitution du 11 décembre 1990 a réaffirmé ce droit multi séculaire en son article 8 «...l'Etat... assure à ses citoyens l'égal accès à l'éducation, à la culture, à l'information, à la formation professionnelle et à l'emploi ».

Les modalités et le contenu de l'éducation sont sensiblement différents selon qu'il s'agit du système traditionnel ou du droit moderne. Dans le cadre du système traditionnel, nous sommes d'accord avec Boubou HAMA ⁴⁵ qui estime que dans le cadre des pratiques traditionnelles, « la pédagogie propre à l'éducation enfantine

⁴²Boubou Hama, *op. cit.* p. 151

⁴³ Art. 319 et 621 *Code des personnes et de la famille*

⁴⁴*Coutumier du Dabomey*, point 189 et suivants

⁴⁵ Boubou Hama, *op. cit.*, p. 161

est assurée par l'entourage familial et les adultes en général, c'est-à-dire, par les parents, les grands parents, etc. ». La pédagogie est également assurée par l'intermédiaire des autres enfants à travers les jeux, la vie commune, les associations d'âge, etc. C'est le cas lorsque le système éducatif qui vise moins à imposer la loi de l'adulte à l'enfant qu'à induire la prise de conscience et le respect de la loi des frères, des egaux.⁴⁶ Elle l'est tout aussi bien par le contexte social et culturel : contes, veillées, jeux rituels, travaux, obligations, etc.; par les maîtres: initiations, description des rites, textes rituels et leur signification, instruction etc. Cette éducation est assurée dans les camps de circoncision et d'excision.

En fait l'enfant naît d'un père et d'une mère, mais il n'appartient pas à ses parents. Il appartient, surtout à la famille, qui regroupe l'ensemble des descendants d'un ancêtre commun. C'est ainsi que « lorsqu'un enfant est trop indiscipliné, le père le confie à l'un de ses parents qui se trouve de ce fait investi de ses pouvoirs de correction »⁴⁷. « Le droit de correction paternelle qui varie jusqu'à un certain point avec les coutumes, est toujours^s accordé au chef de famille, de même que celui d'infliger, en conseil, certaines amendes légères »⁴⁸. Ses frères ou sœurs aînés à qui il doit un respect absolu, ont aussi sur l'enfant un "droit" de correction. Quand il en reçoit de ces derniers, il ne doit pas la rendre et ni le père, ni la mère ne se doivent de porter la main sur un grand frère qui corrige son petit frère ou sa petite sœur.

Cette éducation fait partie des jeux d'enfance, une éducation obligatoire de passage d'âge que traversaient tous les enfants dans une égalité absolue qui ne connaissait pas la différence des conditions sociales des parents.

Il y a là une véritable plateforme d'inter-éducation offerte par les traditions aux enfants. De nos jours, ce pouvoir de "correction" des parents est limité pour ne pas dire remis en cause par le droit en vigueur⁴⁹.

⁴⁶ Martine de Maximy, Thierry Baranger et Hubert de Maximy, *L'enfant sorcier africain entre ses deux*

juges : approche ethno psychologique de la justice. Saint-Germain en Laye: Odin 2000

⁴⁷ *Coutumier du Dabomey*, point 19

⁴⁸ *Coutumier du Dabomey*: point 10

⁴⁹ L'art de la charte africaine des droits de l'homme reconnaît aux parents « le droit d'exercer un contrôle raisonnable sur la conduite de leur enfant ». L'art. II

De même «les rapports entre l'enfant et l'adulte sont codifiés...les formulations verbales de l'enfant, la direction de son regard, voire son expression corporelle, sont autant de témoignage du respect institutionnel que l'enfant doit témoigner à l'égard de toutes les personnes les plus âgées ... Un enfant qui vous regarde en face, qui coupe la parole, qui s'exprime comme un adulte, est inquiétant ... »⁴⁹. En réalité, la formation donnée dans la famille se développe surtout dans les associations d'âge ou d'initiation, dont le rôle est d'éduquer l'enfant en vue de son intégration dans une classe d'âge. Au sens de ses associations, l'enfant apprend à se plier à une discipline, à jouer une responsabilité directe. Par exemple, la non séparation des sexes éduque les enfants dans la réalité pratique, rejette tout « jésuitisme ». Un tel caractère, l'enfant l'acquiert par son sang-froid et sa patience et repose sur l'honneur du jeune homme et de la jeune fille. L'éducation africaine emprunte ses lois à la conception même d'une société construite à partir d'une éthique dont le fondement ne prêche que l'humanisme entre les hommes, le respect profond de ce qui doit être vénéré⁵¹.

Mais, avec la colonisation, le passage à l'économie monétaire et le rôle de plus en plus considérable joué par l'argent, les cadres sociaux ont été affaiblis, les liens moraux qui existaient dans la tribu, entre les membres se relâchent : « Les institutions initiatiques qui groupaient tous les jeunes gens d'un même village sous l'autorité d'un chef, où ils apprennent à participer aux travaux collectifs, à prendre part aux obligations du groupe qui jouaient un si grand rôle dans la cohésion de la communauté...sont désormais jugées oppressives et rejetées. Les anciens se plaignent de l'indiscipline, de l'irrespect des jeunes qui partent contre leur volonté et qui, lorsqu'ils reviennent, refusent l'obéissance..., la discipline familiale est contestée au nom du droit de chacun d'avoir ses ressources personnelles. A l'intérieur de la famille ... les rapports du père et des enfants ... sont altérés⁵². L'école du temps

demande aux Etats « de prendre les mesures appropriées pour veiller à ce qu'un enfant soumis à la discipline d'un établissement scolaire ou de ses parents soit traité avec humanité et avec respect pour la dignité inhérente de l'enfant ».

⁴⁹ Thierry Baranger, Martine et Hubert de Maximy, *op cit* p 47

⁵¹ Sur la question, voir Boubou Hama, *op cit* p 215.

⁵² Sur la question, se référer à Maurice Crouzet, *Histoire générale des civilisations. Vol. 7 : L'époque contemporaine: à la recherche d'une civilisation nouvelle*. Paris: PUF 1957, p. 634 sq.

de la colonisation est apparue comme le passage obligé pour acquérir l'instruction, avec pour rôle principal de former les futurs fonctionnaires africains et des commis pour des maisons de commerce. A l'école, les enfants acquièrent d'autres besoins et d'autres idées que leurs parents ignorent, ils se pénètrent de connaissances qui sont en opposition avec les traditions. Dans les villes, et même dans les villages aujourd'hui, le sport, le cinéma, les danses étrangères remplacent les anciens loisirs traditionnels. Mais cette instruction et le système éducatif qui la sous-tend sont sujets à de nombreux problèmes.

Lorsqu'on examine l'art. 26, 1 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme, l'art. 28, 1 de la Convention relative aux droits de l'enfant, l'art. 17, 1 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, et de l'art. II, 1 de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant, tous reconnaissent le droit à l'éducation.

Les gouvernements se sont engagés à assurer l'enseignement primaire gratuit à tous les enfants. C'est à ce titre que la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 en son art. 13 prévoit a : « L'enseignement primaire est obligatoire. L'Etat assure progressivement la gratuité de l'enseignement public. » En dépit de l'affirmation du droit de tous à l'éducation, sans distinction de sexe, les enfants scolarisables ne jouissent pas de cette égalité, du fait des coûts élevés de la scolarisation et des pesanteurs sociologiques défavorables à la fille.

Les programmes scolaires sont testés en grande partie les mêmes qu'à l'époque coloniale ; c'est-à-dire, centrés sur l'acquisition de la langue française. L'école reste donc d'abord un moyen d'accès à la fonction publique et aux emplois salariés.

La deuxième difficulté que rencontrent les pays africains dans le cadre de l'éducation est relative à l'emploi. Dans l'ancienne société africaine fortement hiérarchisée, l'accès au travail se développait dans la caste et était ouvert à tous. L'éducation africaine apprend au garçon la maîtrise de tous les actes permettant à l'homme de subsister dans la société ; à connaître et à faire son travail d'homme et de mari, c'est-à-dire de chef de famille. A l'inverse du garçon, la mère, dans un milieu féminin différent, agit sur la fille pour en faire une femme avertie. Ainsi, l'accès au travail se développait au niveau de la collectivité

familiale.⁵³ Le travail de l'enfant servait d'appoint (domestique, agricole) sauf lorsqu'il est censé représenter l'intérêt de la dette.

L'accès au travail et la participation à la vie sociale étaient limités aux divisions sociales. Ils se développaient dans la caste qui prenait en charge les jeunes, et ceux-ci n'étaient responsables que devant elle. Mais de nos jours, un peu partout, le travail des enfants entretient le cycle de pauvreté et d'exploitation au point de devenir l'unique voie de survie pour de nombreux enfants et leurs familles.

La Charte africaine des droits et bien-être de l'enfant a pris en compte les réalités actuelles de nos sociétés, où l'enfant n'est plus ce « don précieux »⁵⁴ indispensable pour le bonheur et la continuité de la lignée. Elle a prévu des dispositions spéciales notamment en ce qui concerne l'éducation⁵⁵, la protection des enfants mendiants, les conditions de déplacement des mineurs⁵⁶, la protection des enfants contre la participation aux conflits armés⁵⁷, les pratiques culturelles et traditionnelles incompatibles avec la Charte. De même la loi interdit et réprime les mutilations génitales féminines au Bénin.⁵⁸

Par ailleurs, la Convention n° 138 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) sur l'âge minimum (15 ans) a pour objectif l'abolition totale et progressive du travail des enfants. L'âge de 18 ans est fixé pour tous les travaux dangereux susceptibles de nuire à la sécurité, la santé morale et physique de l'enfant. Concernant la santé morale et physique de l'enfant, la loi no 97-010 du 20 août 1997 portant libéralisation de l'espace audiovisuel en République du Bénin s'en est préoccupée en son art. 9 où elle prévoit que « La liberté de création des services de radiodiffusion sonore et de télévision privées est limitée

⁵³Coopération et systèmes d'éducation dans le 1/3 monde : crises et perspectives journées d'études tenues les 12 et 13 mai 1973, à Paris institut international d'administration publique Présidence M. Paul- Marc Henry (SID) p 2.

⁵⁴*Coutumier du Dabomey*, p 191.

⁵⁵Le texte incite les Etats à prendre des mesures en faveur des filles qui deviendraient enceintes avant la fin de leurs études.

⁵⁶Loi no 2006-04 du 05 avril 2006 portant condition de déplacement des mineurs et répression de la traite d'enfant en République du Bénin.

⁵⁷Art 38 interdisant la participation des enfants de plus de 15 ans aux conflits armés.

⁵⁸Loi n° 2003-03 du 03 mars 2003 portant répression des mutilations génitales féminines en République du Bénin.

par: le respect de la dignité de la personne humaine ... la sauvegarde de l'enfance et de l'adolescence. »

La Convention n°182 de l'OIT prévient également les pires formes de travail des enfants (recrutement force ou obligatoire des enfants ... recrutement ou offre d'un enfant à des fins de prostitution). Le milieu de l'apprentissage a fait aussi l'objet d'une protection particulière à travers le Code béninois du travail.⁵⁹

D'une manière générale, le droit à l'éducation se révèle ineffectif quant à sa mise en œuvre sous réserve, bien entendu, de l'application des dernières mesures annoncées par le gouvernement béninois sur la gratuite de l'école maternelle et primaire.⁶⁰

Limites aux droits de l'enfant

Les droits reconnus à l'enfant tant par le système juridique traditionnel que par le système de droit moderne trouvent certaines limites. Ces limites peuvent provenir du statut de l'enfant ou des défaillances de l'autorité de tutelle, investie du pouvoir de garantir lesdits droits.

a) Limites liées à l'incapacité juridique de l'enfant

L'enfant mineur est un incapable c'est-à-dire qu'il ne peut pas exercer ses droits. Cette incapacité diminue au fur et à mesure qu'il devient adolescent. Dans l'Afrique traditionnelle, suivant leur âge, les individus peuvent participer à des activités sociales déterminées et ont des capacités comme des incapacités juridiques particulières. Mais presque partout en Afrique, il faut que l'enfant ait atteint l'âge de la puberté pour être reconnu membre de la communauté. Tant qu'il n'a pas accompli les rites fixes, l'enfant n'a pas légalement le droit de se marier par exemple. De plus, il faut qu'il passe par l'école de la puberté pour s'initier aux diverses classes d'âge.⁶¹

⁵⁹ Loi no 98 - 004 du 27 janvier 1998 portant code du Travail chp IV : Du contrat d'apprentissage. Art. 64 et suivants.

⁶⁰ Intervention télévisée du Président de la République, Boni Yayi le 02/11/2006 confirmant la mise en application très prochaine des mesures annoncées en Conseil des ministres.

⁶¹ Sur cette question, nous nous appuyons sur T. Olawale, *op. cit.* p. 122 et suivants.

L'âge de la puberté se situe généralement entre 14 ans et 16 ans pour la fille, 16 et 18 ans pour le garçon. Mais d'une manière générale, dans la plupart des collectivités, les filles doivent attendre un peu plus longtemps pour jouir de tous leurs droits. Dans tous les cas, pour avoir l'âge de se marier et pour acquérir la capacité légale, il faut avoir dépassé l'âge de la puberté. L'âge du mariage se situe dans les pratiques traditionnelles du Bénin généralement entre «11 et 15 ans pour la fille, 18 et 20 ans pour le garçon. Chez les Somba, l'âge est de 30 ans pour l'homme et 20 ans pour la femme. Chez les «Gouns», la fille doit avoir eu 12 menstrues avant de se marier.»⁶² Olawale écrit à ce sujet : «L'initiation fait de lui un guerrier, deux ans plus tard il devient apprenti, entre 28 et 30 ans il se marie, quitte le Kraal du célibataire et est investi de la dignité d'ancien. De même, les filles deviennent novices après leurs premières menstruations; un peu plus tard on considère en général qu'elles sont adultes et peuvent se marier ; elles bénéficient d'une position privilégiée jusqu'à la ménopause.»⁶³ C'est ainsi que, tant que le jeune homme ou la jeune fille n'est pas marié, et reste au foyer des parents, il est dans la pratique considéré comme un enfant. Les parents répondent encore de sa bonne conduite et sont responsables de ses actes envers les tiers. Mais lorsqu'il reste chez ses parents, une fois marié, il est réputé avoir sa pleine capacité légale, en vertu de son statut matrimonial. Dans le système de droit moderne béninois, après moult tergiversations; la majorité, civile comme civique, est fixée à 18 ans.⁶⁴ Le mariage ne peut intervenir pour la fille comme pour le garçon qu'à 18 ans. Le droit en vigueur a ainsi emprunté au système traditionnel l'âge de 18 ans pour la capacité. C'est l'âge où commence la maturité physique.

Le principe de l'incapacité de l'enfant en matière pénale est consacré dans l'Afrique traditionnelle: Il arrive cependant que « lorsqu'un enfant est considéré comme susceptible de provoquer des troubles, par les relations qu'on lui prête avec l'invisible, la tradition africaine évoque une autre nature de l'enfant ... (Enfant-ancêtre). L'intérêt de cette étiologie est de pouvoir modifier radicalement les

⁶²*Coutumier du Dabomey*, point 57 et 59 p.33.

⁶³*Op. cit.* p. 122.

⁶⁴ Jusqu'à l'avènement du Code des personnes et de la famille en 2004 (art. 459), la majorité civile était acquise à 21 ans sur la base du Code civil français de 1958.

interactions entre la famille et l'enfant. Dans ce contexte, l'accusation portée contre certains des enfants, y compris des nouveau-nés, d'être sorciers est une véritable accusation de meurtre. La psycho dynamique qui se joue autour de cette accusation ... peut parfois se clore par l'exclusion du groupe et souvent par la mort. »⁶⁵

Mais, il existe la plupart du temps, une solution médiane, de consensus qui veut que : « ces «enfants-exposés» ou enfants maudits » puis sent subir une mort renaissante avant d'être admis à nouveau parmi les humains. On pourrait parler d'une double initiation. »⁶⁶

De toutes les manières, le principe de l'irresponsabilité pénale du mineur est de rigueur. Le titulaire de l'autorité parentale répond de l'enfant, même si celui-ci, doit être par la suite sévèrement réprimande. Le père demeure responsable de ses enfants.

Le même principe est observé aujourd'hui OU l'irresponsabilité pénale de l'enfant, absolue ou irréfragable, est consacrée au Benin par l'Ordonnance du 10 juillet 1969 pour les mineurs de moins de 13 ans. S'il s'agit d'un mineur de plus de 13 ans, le tribunal pour enfant est saisi et ne pourra prononcer que des mesures de garde ou de rééducation, sauf en cas de récidive OU une peine est prévue. Dans ce cas, le mineur ne sera condamné qu'à la moitié de la peine qu'aurait encourue un majeur pénal.

Toutefois, la réalité est tout autre. Des enfants âgés de 12 ans et 18 ans figurent dans les statistiques des tribunaux.

b) Limitations imputables aux éducateurs

Elles coïncident la plupart du temps la vie, la santé et la liberté de l'enfant. Dans les pratiques traditionnelles, les droits de l'enfant ne avec un certain handicap peuvent être bafoués. Il en est ainsi « des enfants qui ont les dents de la mâchoire supérieure en avant considérés comme nés sous une mauvaise étoile ... ». ⁶⁷

Si de manière générale, selon la profondeur du handicap, l'enfant peut être considéré comme un phénomène extraordinaire, une épreuve envoyée par les dieux, et vénérée comme un fétiche, certains sont purement et simplement supprimés.

⁶⁵Thierry Baranger, Martine et Hubert de Maximy, *op. cit.* P 41.

⁶⁶Ibid. P 49

⁶⁷*Coutumier du Dabomey*

Lorsqu'on se réfère au Coutumier de Dahomey⁶⁸, on y lit que le don des enfants en gage d'une dette existait dans toutes les coutumes, notamment dans la coutume mina ou un tel sort est réservé à l'enfant incestueux. Au regard du droit en vigueur aujourd'hui, une telle pratique peut heurter l'éthique, et porter atteinte à la personnalité et à la dignité de l'enfant.

On pourrait rapprocher tout cela des dérives qui s'observent de nos jours dans les diverses relations où les adultes manquent à leur devoir élémentaire de surveillance, de prise en charge de l'enfant et de son éducation. Il est vrai qu'il peut arriver que les enfants soient parfois tout aussi pernicious dans leurs relations avec les adultes (enfants spécialisés dans les vols à la tire, enfants accusant des adultes innocents ... etc.). Mais dans tous les cas, l'enfant n'est-il pas le reflet du milieu qui l'a bercé ? Il demeure de ce fait en constante quête de protection de ses droits.

⁶⁸*Coutumier du Dabomey, point 190*

Les Mecanismes De La Fraude Electorale, et Comment Les Combattre

Adrien Ahanhanzo Glèlè

Transparency International¹

Voilà 46 ans que le Benin est indépendant : on dit qu'il a accède à la souveraineté internationale. Cela veut dire que dorénavant, il dispose de toutes les prérogatives pour gérer et assumer son destin.

Les garçons et les filles nés il y a 46 ans sont déjà grands-pères ou grands-mères, mais le Benin, lui, en est encore au biberon dans tous les domaines de sa vie et de son destin. Il a et commode bien souvent d'accuser les autres de tous nos maux; impérialisme, le Blanc, la Banque Mondiale, et que sais-je encore ? En fait nous sommes nous-mêmes les vrais responsables des malheurs et des misères de nos pays, de nos Etats, de nos populations. Nos stupidités, nos cupidités, nos indignités, nos misères morales, intellectuelles, ont conduit nos nations et l'Afrique tout entière dans un non-développement intégral. Aujourd'hui, nous sommes partout à la recherche de repères perdus et de stratégies à inventer dans un monde où l'Afrique compte pour si peu ayant brûlé tous nos héritages de cultures et de civilisations, voire ceux reçus de l'administration coloniale. Car elle ne fut pas que négative, la colonisation! Les autres ont toujours su ce qu'ils voulaient, et s'en donnent chaque fois les moyens: mais nous, ou en sommes-nous ? Quelles visions ? Quelles volontés politiques ? Quelles stratégies ? Quel respect de nous-mêmes, de nos cultures, de nos civilisations? Quelle crainte de Dieu ?

Le 5 mars 2006, il y eut comme un séisme: l'élection présidentielle prévue de longue date et qui a failli ne pas avoir lieu, nous a découvert un peuple totalement muri qui, d'un revers de main, a balayé une

¹Ingénieur agronome, ancien ministre du développement rural, président de *Transparency International*.

classe politique faite pourtant de personnes de bonnes et grandes familles, de bonne éducation, professant même la foi en Dieu.

Et pourtant, il n'a pas manqué, il ne manque pas dans ce pays ceux que l'Écriture sainte désigne sous le vocable de «gens de bien. » Comminant se fait-il que les « gens de bien» ne sortent jamais la tête dans une élection qui est par excellence l'exercice du choix de l'excellence ? Et pourquoi ceux qui sont nommés à des postes de responsabilité échouent-ils régulièrement dans leur mission qui est de nous donner un peu d'air frais et un peu de développement ? Tout simplement parce que la fraude est partout, la fraude c'est-à-dire, pour reprendre les termes du Robert, «l'acte de mauvaise foi accompli en contrevenant à la loi ou aux règlements et nuisant aux droits d'autrui ; la tromperie sur la nature, l'origine, la qualité ou la quantité des marchandises ». Mauvaise foi, tromperie, actes délibérés de gens qui savent et qui renversent les valeurs, en quête de l'honneur ou de l'argent facile, au mépris de toutes les valeurs reçues, de l'Etat et des populations.

Intéressons-nous tout particulièrement à la fraude électorale. En démocratie les élections sont les seuls mécanismes par lesquels le citoyen, à travers le choix qu'il opère librement dans les urnes, désigne les hommes et les femmes qui vont parler et agir en son nom. Le pouvoir appartient au peuple, le pouvoir est exercé par le peuple. Et comme il n'est pas très pratique qu'il en soit ainsi dans les faits, le peuple, à travers les élections, délègue le pouvoir à des femmes et à des hommes qui l'exercent en son nom ...

Mais le pouvoir est une grande mystique, un grand mystère, qui exerce sur ceux qui en détiennent une parcelle, une fascination qui ouvre la porte à tous les abus, à toutes les dérives. Et puis les gens ont spontanément devant le pouvoir, une attitude et des comportements de vassalité. Dans les pays attardés comme les nôtres où la démocratie n'a pas encore le même sens et la même pratique universels que dans les pays de vieille démocratie, et où nos conceptions primaires et ancestrales du Chef et du pouvoir se conjuguent aux mêmes phases qu'avec le pouvoir démocratique, la situation n'aide pas aux clarifications ... Et les élections sont souvent, toujours, des lieux communs pour des fraudes plus osées les unes que les autres.

Je n'ai aucune ambition de faire ici la nomenclature des systèmes de fraude, parce qu'ils sont très nombreux et ils aspirent toujours aux mêmes résultats : ceux qui sont reconnus élus ne sont presque jamais ceux que le peuple a vraiment désignés ... à moins que le peuple, maintenu dans l'ignorance et dans la misère, monnayant son suffrage contre quelques avantages financiers et matériels fugaces, ne donne ses voix à des médiocres qui passeront le temps de leurs mandats à entretenir la misère et l'ignorance du peuple, et à favoriser et développer toutes les « magouilles », toutes les malversations, tous les contre-témoignages et toutes les batteries anti-développement.

Le président Mustapha Niasse du Sénégal avec qui j'échangeais sur ces sujets, m'a affirmé que ses amis et lui avaient identifié plus d'une centaine de systèmes de fraude lors des élections qui ont porté leur Alliance au pouvoir avec le Président Wade.

La fraude électorale jalonne tout le processus électoral, et il est peu d'acteurs de la politique qui ne soient habités et animés de la volonté de frauder.

Au commencement, était le ministère de l'intérieur; structure par excellence chargée de l'organisation des élections. Mais ces fonctionnaires que furent les Préfets et les sous-préfets ne pouvaient tolérer que les résultats fussent défavorables à l'Autorité centrale en place dont ils dépendaient : et il fallait toujours qu'ils contrôlent les dépouillements et rectifient les suffrages sortis des urnes. En 1968, à Niaouli où j'étais en fonction, j'ai fait campagne pour le NON au Referendum Constitutionnel... Mon épouse, mes deux agents de maison et moi-même avons voté NON, beaucoup des Agents qui me suivaient et leurs familles ont fait de même. A la publication des résultats, Niaouli avait voté OUI à 100% des suffrages exprimés ! Il y avait toujours eu des fraudes avant cette étape de dépouillement des urnes, mais avec le système d'organisation des élections par le ministère de l'intérieur, ce sont toujours les fraudes au niveau du dépouillement qui font basculer définitivement les résultats, quelles que soient les précautions et les vigilances pour enrayer le mal en amont!

Puis, il y eut le bond qualitatif de la création de la CENA, commission électorale nationale autonome, une structure censée être indépendante du gouvernement, mais avec l'ancrage des formations politiques : les membres de la CENA sont désignée, partie par le

Parlement, partie par le gouvernement, et plus récemment, un membre a été désigné par la société civile. Les luttes pour contrôler la CENA sont symptomatiques de la volonté des parties en présence de frauder... Et quelques systèmes de fraude sont particulièrement développés avec l'instauration de la CENA:

a- Les choix opérés par l'Assemblée et par le gouvernement correspondent toujours à des « gens envoyés en mission. » Très peu de cas est fait de la qualité des hommes, notamment de leur moralité et de leur intégrité. Le chef de l'Etat a nommé pour la CENA des dernières municipales, une personne que la « commission. 70 milliards » avait épinglée dans un dossier qui devait logiquement l'envoyer derrière les barreaux de la prison. J'ai pris le risque de publier un article pour signaler le fait. Non seulement on passa outre, mais voilà mon bon Monsieur bombarde président de la CENA. Et comme l'on ne fait que ce que l'on sait faire, ce qui devait arriver arriva! On parla de plus de 6 milliards de déficit que les Finances ont refusé de combler ... Jusqu'à quand ?

b- On se souvient du spectacle dégradant donné par les députés au moment de choisir les membres de la CENA pour la présidentielle de mars 2006. Les groupes parlementaires se décomposaient et se reconstituaient au gré du nombre de membres qu'ils désiraient avoir, c'était ubuesque. Tout cela n'a pas peu contribué aux malheurs vécus par cette trop fameuse GENA. Et lorsque son président n'a pas été conforme aux vœux du gouvernement, les robinets lui ont été fermés ... On connaît la suite: il a fallu la mobilisation exceptionnelle des partenaires au développement, de la société civile et du peuple lui-même pour que nous ayons les plus belles élections de notre histoire.

CENA ou pas, les fraudes électorales ont toujours été une grosse plaie pour nos élections, depuis toujours. Tout est mis en œuvre pour que les résultats finaux ne reflètent jamais les choix réels des citoyens : listes électorales fantaisistes, cartes électorales non distribuées à une catégorie de gens cibles comme étant des opposants, inscription d'étrangers sur les listes électorales notamment dans les régions frontalières, vote donc des étrangers, bourrages des urnes, incidents créés volontairement lors du dépouillement pour brouiller les cartes, par exemple panne d'électricité, l'obscurité permettant de mettre en œuvre le système bien huilé de fraude, etc...

Le premier et le plus gros mal vient d'abord de l'absence d'état-civil, donc de pièces d'identité. Peut-on l'imaginer ? Depuis 46 années que le Benin est indépendant, il n'existe aucun mécanisme d'Etat qui permette d'organiser systématiquement l'établissement d'un acte de naissance pour les Béninois, dans quelque coin du territoire national qu'ils habitent! C'est la démonstration par l'absurde que l'Etat, le bien public, le développement national n'a jamais été véritablement la préoccupation centrale de tous ceux qui accèdent au pouvoir “ Et les situations semblables sont légion: en 46 années, le Benin n'a toujours pas un théâtre national, une académie des arts pour regrouper l'ensemble de nos richesses artistiques et travailler à la recherche de nouvelles formes d'art à partir de ce terreau initial; DOUS n' avons toujours pas une école des sports qui éduquerait et formerait nos jeunes dans les différents sports. J'ignorais mes capacités sportives personnelles jusqu'au jour ou, en classe de cinquième au Lycée Victor Ballot, Monsieur Rey, notre nouveau prof de gym, m'a détecte avec d'autres camarades et nous a soumis à un entraînement régulier et methodiste. En moins de trois mois, de la hauteur de 1m 10 qui était mon record, je suis passé à 1m80, le tout premier record homologué du Dahomey; avec les Assogbapke, Kuassi, Fassaya, j'étais parmi les meilleurs au saut en longueur, au triple saut, au 110m haie. etc. Les premiers voyages par avion du petit villageois que j'étais, fils de parents pauvres, je les dois aux sports: Abidjan, Dakar, Bamako sans compter les compétitions universitaires, Universités d'Ibadan, de Lagos, de Dakar, etc. Tout cela nous éloigne apparemment des fraudes électorales, mais relevé des mêmes refus de développement, et des pertes de valeurs subséquentes qui ont formé dans toutes nos familles, nos écoles, lieux de culte, notre jeunesse et nos consciences d'hommes et de citoyens.

La démocratie est notre dernière chance. Les dernières élections ont montré à quel point le peuple; en dépit de son ignorance et de son analphabétisme généralise y est attaché. Nous ne voulons plus d'autres systèmes de dévolution du pouvoir que la loi des urnes. Comment faire pour obtenir des élections sans fraude ou avec le moins de fraude possible?

Premièrement, il faut absolument organiser la délivrance à chaque citoyen béninois, ou qu'il se trouve, d'un acte de naissance et d'une

carte d'identité. La Côte d'Ivoire, avec les équipes foraines, nous donne l'exemple de ce qu'on aurait dit commencer de faire petitement depuis 46 ans : une équipe d'administrateurs + un juriste + un photographe avec un calendrier précis. Ils se donnent deux mois en Côte d'Ivoire pour réussir. A une telle opération, il faut assez d'humilité pour associer tous ceux qui peuvent y aider parce qu'ils sont en permanence sur le terrain: ONG, confessions religieuses, notabilités locales, divers, projets, etc.

Deuxièmement, établir, avec l'aide nécessaire et incontournable des communes, une liste électorale permanente informatisée, une LEPI, avec obligation d'une révision de la liste mise à jour tous les ans, de telle date à telle date sur une durée un mois, assez éloignée d'éventuelles échéances électorales. Avec les progrès des nouvelles technologies de l'information et de la communication, il faudra que cette LEPI soit en réseau dans plusieurs structures de contrôle, verrouillée, de manière à ce que n'importe qui ne puisse y entrer n'importe quelle donnée n'importe quand,

Troisièmement, réviser la loi électorale: les débats sur la révision de l'article la Constitution et le coût des élections ont montré avec éloquence que ce sont les lois électorales qui nous valent des élections à plusieurs milliards. Ce qui appelle une réforme chère aux cœurs des acteurs de la société civile,

Quatrièmement, en attendant d'autres améliorations du système, il nous faut une CENA permanente, à durée déterminée, par exemple, cinq ans non renouvelable; une CENA avec au maximum 15 membres; une CENA dont les membres soient des personnalités compétentes, honnêtes, intègres, désignées dans les diverses couches professionnelles : magistrats, société civile, avocats, syndicalistes, confessions religieuses,

Il est en outre nécessaire que la CENA soit indépendante des formations politiques et du gouvernement. Le SAP/CENA doit gérer tout le matériel électoral entre deux élections et veiller au renouvellement des objets et outils dégradés. Un lot de matériel roulant doit être disponible pour les travaux du SAPI CENA et de la CENA. Les indemnités des membres de la CENA doivent être mensualisées et forfaitaires et ne jamais excéder l'équivalent d'un mois de salaire de l'indice d'un agent de classe moyenne. La Cour constitutionnelle doit

demeurer le seul recours de routes les élections nationales, présidentielles législatives et municipales. On doit revoir de très près la question des démembrements de la CENA : les communes doivent certes jouer un rôle de premier plan, mais est-il absolument nécessaire qu'il y ait un démembrement de la CENA au niveau de toutes les communes ? Une réflexion incluant la Cellule de décentralisation du ministère de l'Intérieur doit permettre d'allier cohérence, cout bas et efficacité.

Cinquièmement, la question du cout des campagnes électorales : il faut sortir de l'hypocrisie actuelle. Un contrôle plus sérieux des couts des élections doit conduire à une baisse de l'achat des consciences, encore que dans ce domaine, les députeraient déjà amené un excellent travail que nous saluons, avec la suppression des gadgets de campagne.

Je cite trois expériences que nous pourrions visiter: celle du Sénégal dont l'Assemblée nationale vient de voter à l'unanimité une loi pour une CENA permanente et indépendante ; celle du Mali *où* a n'existe pas de CENA, mais un commissaire pour les élections : tout le monde dit beaucoup de bien de l'excellent travail que le fait le General Diarra dont l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) utilise souvent les compétences, par exemple en Haïti, aux Comores, et ailleurs ; l'expérience québécoise du contrôle des couts des élections : visite et comptage des affiches dont les contrôleurs évaluent les couts, participations aux meetings et autres manifestations de la campagne électorale, arrestation le cas échéant et disqualification des candidats pris-en défaut, etc. La démocratie, c'est très sérieux dans ces pays-là.

Sixièmement (et ce sixième point aurait dû être le premier), il faut promouvoir l'éducation civique, civile, citoyenne être publicain des citoyens de tous âges, de tous milieux, de toutes confessions. Je veux dire ici mon admiration pour le beau travail réalisé par les églises en R.D.C *où* tous les dimanches; dans les églises et dans les temples, les homélies ont été remplacées par la formation citoyenne des populations à partir de documents et de thèmes bien préparés.

Conclure ?

Je ne conclurai pas vraiment, parce qu'on ne conclut jamais ce genre de réflexion: l'esprit continue son travail patient et fécond en chacun d'entre nous.

Mais comme tout est dans tout et que la gouvernance de notre pays appelle une cohérence des actions de toutes les institutions, de toutes les communautés humaines et de tous les individus, je suis tombé en arrêt devant un excellent entretien que. Gratien Pognon a accordé au journal *La Croix* à propos de l'attitude des députés lors de la révision pirate et rocambolesque de l'article 80 de notre Constitution. Gratien Pognon affirme:

« Depuis 16 ans que nous faisons l'expérience d'une démocratie pour laquelle on nous donne ailleurs tant de *satisfecit*, nous, à l'intérieur, nous nous rendons compte que l'argent est peut-être ce qui nuit le plus à notre système. L'argent risque de détruire notre démocratie. Ca a commencé très tôt, ne nous trompons pas. Je voudrais évoquer, pour commencer, un débat de la législature parlementaire dont j'ai fait partie. Si l'on cherche dans les archives de l'Assemblée Nationale on levera, le premier débat sur l'argent a eu lieu, je crois, en janvier 1992. Les propositions de rémunération étaient de l'ordre de 600 000 F parmois pour le député 'lombda' comme moi. Le député qui a un poste de responsabilité gagnerait davantage. J'ai souvenir de 800 000 F pour les questeurs. J'ai trouvé ces chiffres d'une exagération démente. Et avec constance, j'ai été seul à voter contre chaque article et le texte global. A la fin du vote, j'ai pris la parole pour expliquer pourquoi j'avais voté contre la loi portant fixation des primes et avantages des parlementaires. Et j'ai dit qu'à l'Assemblée Nationale, nous devons pas continuer sur la voie de l'argent. A la suite de mon explication de vote, je ne peux pas vous dire tout ce que j'ai entendu ce jour-là. Je veux seulement retenir quelqu'un qui a toujours été mon ami. Il a dit ceci : « Doyen Pognon, vous savez à quel point je vous respecte et vous admire...Mais à partir d'aujourd'hui, je peux vous dire que je n'ai que mépris pour vous. Il a terminé par une phrase restée célèbre : « ce qu'on vient de

m'attribuer, c'est parce que j'y ai droit...personne ne m'en retirera un seulkopeck », Je crois avoir entendu ce jour-là une vingtaine de discours de cette nature. Quelques jours après, la situation était devenue intenable pour les députés à Cotonou. Des partis politiques ont tenu des réunions extraordinaires pour blâmer leurs députés. Alors cinq jours plus tard, ils se sont réunis en session extraordinaire pour réduire de 40 à 50% ce qu'ils avaient voté. Je me rappelle que quand je quittais l'Assemblée à la fin de cette première mandature, le député lambda, sans aucune autre fonction, n'iait ni bureau, ni dans un groupe parlementaire gagnait environ 300 000 FCFA par mois. À la troisième mandature, les députés ont accru exagérément leur salaire à la réprobation silencieuse d'un peuple qui se résigne en disant : « on n'y peut rien. » Arrive la quatrième législature, faite d'hommes dont certains ont des fortunes incroyables. C'est cette mandature qui a aggravé la situation. On est au point où du côté du législatif et de l'exécutif, députés et ministres mènent un train de vie qui est une insulte à la pauvreté du peuple. Et l'insulte est une atteinte à la dégradation de la situation sociale de 99% des populations. »

Je reviens sur la tentative de modification de la Constitution par les députés. Le débat a rebondi subitement et les députés sont passés à la vitesse supérieure en votant la loi de modification de l'article 80 de la Constitution le 23 juin 2006. Or curieusement, ce rebond coïncide avec l'arrestation de quelqu'un d'important, de colossal par l'argent qu'il possède. Les députés savent bien que la séparation des pouvoirs ne les autorise pas du tout à débattre d'une affaire dont la justice est saisie. Mais deux fois, ils l'ont fait. Ils l'ont fait à l'occasion de l'arrestation de deux personnalités. Ils ont dû se dire : « Si on peut traduire un tel ou un tel devant la justice, qui n'arrêterait-on pas ? »

Voilà un gouvernement qui commence à poser d'excellents jalons. Je trouve prématuré de porter quelque jugement sur lui. Je sens seulement une forte détermination dans le gouvernement, et plus particulièrement au niveau du Chef de l'Etat de se déconnecter du passé et de faire en sorte que, s'il fait bon vivre dans ce pays, ce soit pour le plus grand nombre possible. Réussira-t-il ? Une chose est sûre. Seul, il ne peut rien. Moi j'ai fait dix ans dans un cabinet et je sais à quel

point les cabinets ont de l'influence. Si les gens qui sont dans le cabinet sont négatifs, il y a problème. Yayi ne sera pas aidé. Malgré lui, il se trouvera dans la même position que Kerekou dont le cabinet était devenu la chose la plus pourrie dans le pays. Je l'ai dit à plusieurs reprises et je le répète aujourd'hui. Vous voulez une preuve? Je vous la donne. Si vous allez chercher dans les budgets généraux de l'Etat, vous trouverez dans le PIP (Programme d'investissements Publics) qu'on a prévu deux à trois fois des crédits pour la réhabilitation au palais de la Présidence. Je suis certain que ce fut le cas en 1998 et 2000. Tous ces crédits ont été dépensés et rien n'a été fait. On a tout démolì, mais on n'a rien réhabilité. Dans le même temps où le gouvernement disait qu'il n'avait pas d'argent pour l'élection présidentielle de 2006, on affiche qu'on dispose de quoi construire un nouveau palais. On a dit que c'est une annexe, allez-y voir. Elle est aussi grande que l'édifice principal. Alors c'est ce genre de chose que nous devons tout faire pour éviter.

J'ai lu tous les comptes officiels de plusieurs campagnes à l'exception de ceux de la dernière campagne présidentielle. Curieusement tout le monde dépense moins que ce qui est prévu (150 000 000 de francs CFA pour la députation et 500 000 000 de francs pour la présidentielle.) Il nous faut dans le domaine du contrôle des comptes de campagne une agence ou une police comme c'est le cas au Canada. Là-bas, lorsque la police regarde vos affiches, elle peut les évaluer. Vous tenez un meeting, elle peut évaluer ce que vous dépensez. C'est très vite fait. Et s'il le faut, cette police peut arrêter des candidats en pleine campagne.

La pratique de l'argent qui circule (ou du moins circulait) entre l'exécutif et le législatif existe surtout au cours des votes pour orienter les décisions des députés dans un sens ou dans l'autre. Je ne sais pas comment ça se fait. Mais j'ai la certitude que ça se fait. L'honorable Epiphane Quenum l'a évoqué l'autre jour publiquement sur une chaîne de télévision. Et il faut le croire. Que c'est triste ! J'ai toujours entendu que pour obtenir tel vote, on payait tant. Et je n'ai jamais eu de démenti. Le Président Nicéphore Soglo que j'ai combattu politiquement n'était pas orienté vers ça. En réalité en reconduisant Kerekou, ne nous y trompons pas, nous avons reconduit le PRPB. Et du temps du PRPB, on achetait tout. La dernière manifestation d'achat

remonte aux marches pour le couplage des présidentielles et des législatives. Quelqu'un que je connais bien disait à l'époque à qui voulait l'entendre qu'ils ont un budget de 279 millions de francs pour obtenir le couplage et qu'ils l'obtiendraient. Pour obtenir le couplage, ils ont indiscutablement acheté beaucoup de députes. Mais l'autre aspect est que les députes s'achètent entre eux, pour former un groupe parlementaire, en défaire un autre. Alors nous sommes dans un monde de pourriture et je ne sais pas comment on s'en sortira tant que les anciens ministres qui cachent peu l'amplitude de leurs détournements et les mille facettes de la corruption d'Etat bénéficieront de la même immunité que celle qui couvre les députes et évite aux trois quarts d'entre eux de comparaître devant la haute cour de justice.

Je voudrais vivre assez longtemps pour voir le président Boni YAYI réussir dans ce qui pourrait apparaître comme une utopie. S'il réussit, ce pays sera béni ; s'il échoue, ce pays ne sera plus rien.

Logique De L'écrit, Logique De L'oral: Conflit Au Coeur De L'archive

Mamousse Diagne

Université Cheikh Anta Diop, Dakar

Dans *l'Archéologie du savoir*, Michel Foucault écrit:

« L'archive, c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énonces comme événements singuliers. Mais l'archive, c'est ce qui fait que toutes ces choses dites ne s'amassent pas indéfiniment dans une multitude amorphe [...], qu'elles se groupent en figures distinctes, se composent les unes avec les autres selon des rapports multiples, se maintiennent ou s'estompent selon des régularités spécifiques ; ce qui fait qu'elles ne reculent point du même pas avec le temps, mais que telles qui brillent très fort comme des Etoiles proche nous viennent en fait de très loin, tandis que d'autres toutes contemporaines ion; déjà d'une extrême pâleur: »¹

La thématique qui nous réunit se livre à l'arrière-plan du texte que nous venons de citer longuement. La métaphore astronomique qui clôt la citation, donne très exactement à lire (ou à entendre) la voix de bronze d'un vieil aveugle vantant les exploits des Achéens sous les murs de Troie, pendant que nombre de discours (dont celui-ci) s'évanouissent sitôt proférés. La relation à la parole dite, comme exercice de la mémoire, encadrée par les lois qui président à l'énoncé et conditionnent l'écoute, fonde les protocoles d'engendrement et de rupture des savoirs ancien et moderne dans l'acte par lequel nous les rapportons l'un à l'autre.

Si *l'arche* s'accompagne de l'édition du *nomos*, c'est que celui-ci trace la ligne de partage du dicible et de l'indicible. L'indicible: ce qui ne peut pas encore se dire, qui est en marche, « car il faut du temps, même à la lumière des Etoiles, pour parvenir aux hommes » (autre

¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p.170.

métaphore stellaire, du *Gai savoir*, cette fois). Ou l'indicible, comme ce qui, au seuil du vouloir-dire, échoue à se dire; ce qui « *ne peut monter jusqu'il la langue parce qu'il n'est pas monte jusqu'au cœur* », pour user des mots de Saint Augustin qui résument la tradition de la théologie négative. Ou encore, l'indicible comme clôture a l'accès rigoureusement contrôlé, selon une loi de répartition des paroles et des sujets parlants eux-mêmes,

Rapporter les savoirs anciens aux savoirs modernes, c'est penser les lois qui les régissent, les modalités sous lesquelles ils se donnent, le lieu d'où germent les questions que nous posons, la nature des liens ou des ruptures que nous croyons déceler et dont il faudra établir à chaque fois la pertinence. Notre thèse fondamentale consiste à soutenir, avec quelques auteurs, que les civilisations africaines traditionnelles sont des civilisations de l'oralité². Entendons : des civilisations qui n'usent pas ou ne font qu'un usage marginal du support écrit, dans lesquelles les messages sont des « paroles ailées qui volent de bouche à oreille » selon la belle formule d'Homère. D'où l'hypothèse suivante: si les savoirs traditionnels sont génères par des cultures orales, alors que les savoirs modernes relèvent de cultures et de pratiques scripturaires, il est à prévoir qu'ils présenteront des traits spécifiques dans leur production, leur agencement et les modalités de leur transmission. En effet, dans une culture orale, il se produit des phénomènes remarquables, qui sont absents ou n'ont pas la même fonction dans une culture scripturaire. On peut signaler, entre autres, le recours fréquent aux images et aux métaphores et la mise en scène sous la forme d'une histoire qui, à son terme, délivre un enseignement à retenir.

Commentant un texte de Hieronyme (rapporté par Diogène Laerce) qui narre comment Thales mesura la hauteur des pyramides d'après leur ombre, Michel Serres fait cette remarque : « *Dans une culture de tradition orale, récit tient lieu de schéma, scène vaut intuition [...] De bouche à*

²H. Aguessy, « Les religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité », in *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Présence Africaine, 1972, pp. 25-49. M. Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, PUF, 1971. Voir également F. Dossou, « Ecriture et oralité dans la transmission du savoir », in *Les savoirs endogènes* (sous la direction de P.J. Hountondji), 1994, pp. 283-312.

oreille la dramatisation est la forme véhiculaire du savoir. Le mythe alors, le récit mythique est moins une légende originaire que la forme même de la transmission ».³

Tirant toutes les conséquences de cette affirmation nous avons tenté ailleurs d'asseoir l'idée selon laquelle il y a une «logique de l'oralité, qui fait pendant à la «logique de l'écriture» mise en évidence par Jack Goody.⁴ Le recours intensif aux images et à la dramatisation dans toutes les productions des cultures orales traditionnelles est dû, à des contraintes spécifiques liées au fait oral lui-même. On peut en faire la démonstration systématique, depuis les actes de langage élémentaires comme le proverbe et la maxime jusqu'au mythe en passant par le conte et le récit d'argument historique.⁵ C'est pour des raisons de commodité et pour en rester à notre thème qu'on mettra de côté le phénomène proverbial; même si un auteur comme Jean Cauvin affirme, à propos des Mynianka du Mali: « *L'homme mynianka "dit" et "fait" sa société paries proverbes* ». ⁶ On n'insistera pas non plus outre mesure sur le conte dont Agblemagnon se demande, compte tenu de sa place stratégique, si, dans une société africaine sans écriture, il est simplement une "superstructure" ou au contraire une partie intégrante la "structure".⁷ Il se fonde sur le fait que-« *ce jeu, cette mise en scène, cette théâtralisation, cette imagination même ne sont, en un sens, qu'une sorte de répétition pour "rire", pour "voir", des mécanismes fondamentaux de la société qui est, de cette manière, réellement démontrée, jouée et pas seulement imaginée* »⁸. Double archive ou le groupe social se mire et se livre, le conte donne une véritable leçon de choses; comme le note Dominique Zahan. « *Ainsi le Bambara va-t-il illustrer les thèmes les plus abstraits par l'entremise de l'éléphant-de l'hyène, etc., choisis selon l'idée qui doit s'exprimer grâce à eux.* »⁹

³ M. Serres, « Ce que Thales a vu au pied des pyramides », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 7.

⁴ Jack Goody, « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre », *L'Homme*, n° 17. pp. 29-52, Paris, 1977 ; *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage*, Minuit, 1978 ; *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, A. Colin, 1986.

⁵ Mamousse Diagne, *Critique de la raison orale, les pratiques discursives en Afrique noire*, Karthala, 2006.

⁶ J. Cauvin, *L'image, la langue, la pensée, t.1 : L'exemple des proverbes : Mali*, *Anthropos*, 1977.

⁷ N. Agblemagnon, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*, Mouton, 1969, p. 138.

⁸ F.N. Agblemagnon, op. cit., p. 138 (c'est moi qui souligne).

⁹ D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, Mouton, 1963,

Les thèmes dont il s'agit peuvent concerner des pratiques sociales typées, une caractéristique naturelle ou culturelle, une spécificité de la flore ou de la faune locale ou des phénomènes comme les éclipses. Dans tous les cas, le conte est un théâtre à thèses procédant à une mise en scène avec des personnages et des séquences en nombre et en longueur variables pour, au terme de sa narration, aboutir à une conclusion qui de livre une « leçon ». Illustration parfaite de la « ruse de la raison orale », il fait retenir une ou plusieurs « vérités » que leur simple énoncé non dramatisé ne permet pas de fixer aisément ou durablement. Dans le syllogisme de l'art narratif, les propos liminaires sont des prémisses, qui acheminent progressivement l'auditeur vers une conclusion dont l'énoncé peut s'accompagner d'un CQFD péremptoire. La dramatisation n'est donc pas une enveloppe formelle et superfétatoire, elle est le support pédagogique adapté au contexte oral. Car, pour se remémorer la « vérité » du conte, il suffit de réactualiser le « contrat narratif ». Le conte n'annexe pas seulement le terrain de l'imaginaire pour faire rêver; il dit les valeurs et les antivaluers du groupe social, au détour du procès par lequel se constitue l'archive. Sur ce plan, il concurrence l'histoire.

En contexte oral, l'histoire se coule préférentiellement dans le moule de l'épopée. Celle-ci est le mode de constitution du mémorable qui précède par superlativisation des « grands noms » et des « grandes actions » pour les arracher à la contingence. Le propos du récitant d'épopée est, sur ce point révélateur : « *sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli, nous sommes la mémoire des hommes [...] nous enseignons au vulgaire ce que nous voulons bien lui enseigner, c'est nous qui détenons les clés des douze portes du Mandingue.* »¹⁰ L'archivage historique, notamment en l'absence d'écrits, pose plus nettement qu'ailleurs ces questions vitales pour toute société : « Qui a intérêt à se souvenir ? » et « Qui a intérêt à faire partager son souvenir et, au besoin, se donne le moyen d'obliger les autres à le partager ? »¹¹ L'articulation du savoir (historique) et du

p. 122.

¹⁰ D.T. Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, 2^e ed. Présence Africaine, 1960, p. 9.

¹¹ Sur la visée : « *Quant au peuple qui écoute l'épopée, qu'en attend-il? Je pense que c'est surtout sa propre image qu'il trouve embellie, magnifiée dans son passé [...]. À ce public, ce peuple qu'elle reflète d'autant plus fidèlement qu'elle veut le séduire, l'épopée bambara propose des modèles, des héros, des valeurs et des antivaluers* » (L. Kesteloot et A. Traore, *Da Monzon de Ségon*,

pouvoir (politique), bref, l'« intérêt que l'on prend à l'histoire », au sens de Moses Finley, éclaire, en partie, ce qu'on a appelé « le combat pour l'histoire », dans le projet complexe de réappropriation du passé des sociétés africaines.¹²

Mais on dit mieux la gestion et la transmission du mémorable dans la dimension géologique de l'archéologie, car ici la loi de ce qui peut être dit s'édicte selon une structure étagée qui va du plus superficiel au plus profond. Relèvent du premier niveau, auquel chacun peut succéder, les proverbes, les dictons, les contes et même, en un sens, l'histoire. Le noyau le plus profond est constitué par le savoir initiatique qui, lui-même, comporte des degrés.

Dans ce qui peut lui tenir lieu de frontispice, le texte initiatique peut *Katdara* dit, en parlant de lui-même, selon la qualification de ses destinataires : « je suis futile, utile, instructif »¹³. Ici se joue l'essentiel fondamental, l'inversion de la loi et des signes incarnée par le grand initié Bagoumawel dans *l'Eclat de la grande étoile*, le seul homme à avoir assisté sans mourir au conciliabule nocturne du Baobab de l'Eléphant et du Vautour : « *Ce petit homme vivait seul./ Ses manières n'avaient rien de commun avec personne [...] Tout ce qu'il faisait, tu le trouvais contraire à la coutume/ [...] Il s'écartait de la coutume, déchirait les habitudes* ». ¹⁴

L'initié « déchire les habitudes », transgresse la loi commune, car il est régi par l'intempestif. Le régime de la légalité initiatique est d'abord d'ordre institutionnel. La ligne départage qui oppose le sacré et le profane décrète un système d'exclusion nettement énoncé dans *Koumen* : « *Les gens du dedans ne vont pas dehors, et ceux du dehors ne vont pas dedans. La zone est gardée par un vieil homme qui n'a qu'un pail noir* »¹⁵. Ensuite, la loi est un code qui dénivelé le champ du savoir, en liant la dualité oppositive initié/non initié à une clé herméneutique d'accès,

épopée bambara, Nathan, . 1972, t.I, p.16).

¹² M. Finley, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Flammarion, 1981. On peut subodorer des malentendus dans certains débats relatifs à l'exploitation des sources orales pour l'écriture moderne de l'histoire.

¹³ A.- H.B.A et L. Kesteloot, *Kaidara, récit initiatique peul*, Julliard (Classiques africains), 1969, p.21.

¹⁴ A.-H.B.A, *L'Eclat de la grande étoile, suivi du bain rituel*, A. Colin (Classiques africains), 1974, pp.44-45.

¹⁵ A.-H.B.A et G. Dieterlen, *Koumen, texte initiatique des pasteurs peuls*, Mouton, 1961, p. 35.

C'est la lecture que, pour ma part, je fais de Kaidara, dans lequel je ne vois pas l'initiation à un savoir détermine (comme le nom secret du bovidé dans Koumen), mais l'initiation se mettant en scène elle-même, autrement dit, une initiation à l'initiation. La mort de tous les compagnons de Hammadi au cours du voyage place la connaissance initiatique sous le signe de l'exclusion radicale. D'ailleurs, Kaldara lui-même, après avoir instruit Hammadi, lui fait cette ultime recommandation : « *Hammadi, tout homme averti / garde ses moutons dans un enclos bien ferme / tout comme Gueno enferme / le secret dans des cœurs purs / ou dans des cerveaux en éveil. / Jamais un homme de bien, au son d'une guitare / ne se vante : il cache son secret comme la virginité / que Gueno épargne et surveille à dessein.* »¹⁶

La loi suprême de l'initiation est donc celle du secret, du savoir non partagé. Il arrive même que le secret soit mis en scène, comme dans le neuvième symbole de Kaidara. Ou lors de la révélation du nom du bœuf hermaphrodite à Sile durant son sommeil : « *Je te donnerai le nom, mais tu le garderas pour toi. Tu le souffleras dans l'oreille de ton successeur, au moment où ton amé sera convoquée à la séance de la douzième clairière ou Dou dari siège et décide des derniers sorts* »¹⁷. Filet de voix murmurée, le secret opère la réduction absolue de la distance qui sépare la bouche de l'oreille dans la communication ordinaire. Il n'est pas une non-communication (bien au contraire), mais la communication sélective par excellence, celle qui, au cœur du savoir initiatique, exclut autrui, par le choix de son destinataire. Il suffit, pour s'en persuader, de rappeler les mots qui ouvrent le *Péri Phuseos* : « *Ecoute donc, Pausanias, fils du prudent Archytos [...] Garde mon enseignement dans le silence de ton cœur* »¹⁸. Dominique Zahan peut donc écrire : « *Le verbe n'est-la que pour permettre la valorisation de son absence. En mettant au monde la parole, le silence s'engendre, en fait, lui-même, de sorte qu'il est légitime de dire [...] que la grande réalité n'est pas le verbe, mais son défaut* »¹⁹.

S'interroger sur les rapports entre les savoirs traditionnels et les sciences modernes revient fondamentalement à poser la problématique

¹⁶A.-H.BA; *Kai'dara*. v. 2081-2089, p. 155-157.

¹⁷ A.-H.BA, *Koumen*, p. 91

¹⁸Empedocle, *De la Nature*, fragments 1 et 3, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, G-F., p. 121.

¹⁹D. Zahan, *La didactique du verbe chez les Bambara*, Mouton, 1963, p. 153.

des relations entre deux modes d'archivage qui concernent respectivement l'écrit et l'oral, la publicité et le secret. Pour faire court, et parce que nous pouvons renvoyer à des auteurs comme Goody ou Havelock²⁰ pour l'écriture, nous nous contenterons de rappeler que Cheikh Anta Diop a beaucoup insisté sur le fait que les Grecs, dont le rôle dans l'avènement de la rationalité philosophique et scientifique est connu, on puise, sans toujours l'avouer, à la source égyptienne²¹. Dans *Civilisation ou barbarie*, il déclare inintelligibles maints passages du Timée, si on ne les rapporte pas-à-cette source, de même que des pans entiers des cosmogonies dogon ou yoruba. La grande bifurcation se serait produite après: « *C'est dans le domaine métaphysique que le Grec se distingue radicalement des autres* » s'étant écarté de son modèle initial, à lorsque « *la tradition initiatique africaine dégrade les pensées quasi-scientifiques qu'elle a reçues à des époques très anciennes, au lieu de les enrichir avec le temps* ». Il nous est arrivé de l'interpeller sur les conséquences de la peine de l'écriture et sur sa thèse selon laquelle « *une idée maîtresse existe, comme partout en Afrique, celle d'initiation à différents niveaux ou degrés et qui n'a pas peu contribué à la dégradation et à la fossilisation des connaissances autrefois quasi-scientifiques* »²². La conclusion que nous en tirons est que l'institution initiatique a été un obstacle à la diffusion du savoir et plus encore, à sa remise en cause critique, condition de son développement²³.

La formidable aventure des Grecs a bénéficié d'une conjonction de facteurs, dont: l'écriture, la création d'un espace politique n'ayant 'pas de précédent dans leur histoire, et la parole publique sur l'Agora 'hors du cercle des Mystères. Dans l'Apologie, Socrate tient un propos qui, à lui tout seul, suffit à briser la clôture de toute institution et de tout savoir initiatique: « *Jamais je n'ai été, moi, le maître de personnel. Je m'offre aux questions du riche comme à celles du pauvre; à moins qu'on ne préfère être le*

²⁰Erie A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Maspero, 1974, GOODY, supra.

²¹C'est la fameuse thèse du « plagiat grec » (*Civilisation ou barbarie*, Présence africaine, 1981, pp. 404-411).

²²C.A.Diop, op. cit. p. 405 et 393.

²³Cheikh Anta Diop signale ce qui nous paraît être une faiblesse interne: « *la civilisation égyptienne était initiatique et élitiste: la franc-maçonnerie, issue d'elle, est la dénaturation abusive de son modèle* » (op. cit. p. 422). Voir Mamousse Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Karthala. 2006, p. 84 sq.

répondant et écouter ce que je puis avoir à dire».²⁴ Le champ du débat comme espace structure par l'interchangeabilité de principe des positions d'interlocution, sous l'arbitrage, de la seule raison, est rigoureusement incompatible avec -le concept même de l'initiation. La raison graphique, accusée dans un vieux procès d'être « *un logos sans père* »; est « *la chose du monde la mieux partagée* ». Son sujet est sans visage: il est une place vide pouvant, en droit, être occupée par n'importe qui. Mais, dans le Phèdre, relevé Derrida, « *Theuth ne reprend pas la parole* ». On pourrait ajouter: a tort.²⁵

Alors quelle tache, quel ensemble de tâches s'impose au chercheur africain?

Globalement énoncée, il s'agit de retirer les bandelettes des momies, pour cesser d'être à la périphérie de la périphérie du procès d'accumulation des savoirs : en soldant le compte d'une « mémoire double », en dénouant un conflit au cœur de l'archive. C'est plus qu'une décision théorique, qui engage une responsabilité énorme et des protocoles méthodologiques exigeants. Il y faut, avant tout, une attitude positive de réappropriation critique, d'où serait absente toute vision substantialiste d'une « *mens africana* » intemporelle et toute intention apologétique ou de dévalorisation. Penser comment des hommes, confrontés à un défi que toute civilisation se doit de relever, à savoir assurer la production, la gestion et la transmission de leur patrimoine, s'y sont pris, avec les moyens à leur disposition, pour imaginer les « ruses » de l'intelligence susceptibles de maîtriser le réel, c'est déjà poser les jalons d'un programme. La description, aussi précise que possible, de l'archéologie de ces savoirs²⁶ devrait déboucher sur des projets d'épistémologie générale et régionale pouvant réserver quelques surprises.

²⁴Pillion, *Apologie de Socrate*, 33a et 33b.

²⁵En effet, tout le développement ultérieur des sciences peut fonder on plaider face au roi Tbamous : « *Ce n'est pas par hasard si les étapes décisives du développement de ce que nous appelons maintenant "science" ont été chaque fois suivies de l'introduction d'un changement: dans la technique des communications : l'écriture en Babylonie, l'alphabet en Grèce ancienne, l'imprimerie en Europe* ». En particulier, « la logique symbolique et l'algèbre sont inconcevables sans qu'il y ait au préalable l'écriture » (Goody, *La raison graphique*, p. 97).

²⁶C'est le programme que s'est modestement fixé notre *Critique de la raison orale* (Karthala, 2006)

Au-delà de l'utilitarisme qui procède par élimination de ce qu'on pourrait appeler la « gangue mystique » des savoirs anciens pour trouver le « noyau rationnel » sous forme de recettes médicales, culinaires, écologiques, etc., il faut entreprendre la démythisation de la parole mythique. Aristote a écrit *l'Organon* parce-que chez lui « le logos cesse d'être prophétique », selon le mot de Aubenque. Si Paulin Hountondji a raison de soutenir qu'en régime d'oralité, on ne peut relever le défi de « descendre des équations », il faut donc substituer le paradigme mathématique à la dramatisation, le demiurge du *Timée* organisant l'univers dans le silence des chiffres. Il en résultera sûrement un désenchantement du monde. Encore que ce ne soit pas fatal car il n'y a pas que les chiffres : si « Zeus lanceur de foudre » est vaincu par le paratonnerre, et Hermès par Internet, Homère nous charme toujours. De même, la pédagogie interactive du mythe et du conte n'attend que notre capacité d'initiative, car, la majorité des populations africaines parlent encore leur langage. Dans ce contexte, le « Platon mythologue » des *Lois* donne peut-être une ultime leçon : il y a simultanément moyen de « s'enchanter l'amé » par ces récits venus du fond des âges et d'en user comme la voie privilégiée d'une *psychologie*.

Que Peut L'écriture ?

Geoffroy Botoyiyè

Université d'Abomey-Calavi et Université de Nantes

Introduction

Correctement entendue, la question de ce colloque a trait à la de marginalisation des savoirs et savoir-faire endogènes. Cette question en appelle une autre, celle de la capitalisation de ces savoirs. La communication que voici s'inscrit dans cette problématique générale, oriente la réflexion sur l'une des conditions possibles de cette capitalisation, à savoir, comment constituer une tradition cumulative critique du savoir sur la base de l'héritage culturel issu de nos civilisations orales. Comment échapper au paradoxe d'une tradition orale alors que la notion de tradition implique la pérennité et la fidélisation. Nous le savons, les savoirs endogènes payent encore jusqu'à nos jours un lourd tribut à l'oralité malgré les efforts épars qui se font dans le domaine de l'alphabétisation.

Ahmadou Hampate Ba avait déclaré, on s'en souvient, qu'en Afrique chaque vieillard qui meurt est « une bibliothèque qui brule¹ ». A quelle réalité nous renvoie ce propos ? Nous voici rattrapés par l'histoire. Oïl se trouve cette sagesse que nous revendiquons ? Plutôt, quel est aujourd'hui l'état de nos savoirs d'antan proclamés ou revendiqués ? L'interlocuteur averti sera bien tente de répondre : ces savoirs ont été abandonnés à l'oubli ou à la stagnation. L'oralité n'offre pas les conditions appropriées à leur valorisation.

¹C'est en 1960, lors de la première « Conférence générale » de l'UNESCO à laquelle participent tous les pays africains nouvellement indépendants qu'Amadou HAMPATE BA prononce cette phrase dont voici le texte exact: « En Afrique, chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brule. » Il y aurait bien à redire à ce propos; car en réalité tous les vieillards ne sont pas détenteurs de savoir. Il s'agit certainement d'une exagération volontaire de l'auteur.

Les trésors ancestraux demeurent pour une large part transmis de bouche à oreille, soumis au mode de communication oral. De ce fait ils échappent à la dynamique qui a conduit les cultures modernes à leur niveau actuel. Dans ces conditions qu'aurions-nous à présenter à l'universel si par un coup du destin toutes nos bibliothèques devaient subir l'implacable ravage de l'oubli? Remise au gout du jour, la pensée du sage peul de la savane soudanaise mérite bien d'être comprise comme une apostrophe iconoclaste conviant les nouvelles générations d'intellectuels à une action d'urgence.

Pour nous cette question est inévitable : une culture de l'oralité peut-elle prétendre à fonder une tradition scientifique? L'histoire des sciences, puisqu'il s'agit bien de repositionner les savoirs endogènes face à la science moderne, enseigne que les savoirs habituellement dits «traditionnels», les savoirs de l'oralité, ne sont qu'abusivement traditionnels (l'expression tradition orale exprime un paradoxe). Les sociétés qui peuvent revendiquer une tradition scientifique sont celles qui sont régies par l'écriture. En la matière il n'y a de tradition que d'écrit, Les écrits restent et les paroles s'envolent. L'incapacité des cultures orales à accumuler les données objectivement et sans variation est un obstacle important. « Dans les sociétés orales (c'est-à-dire traditionnelles), il est difficile que se développe un courant de pensée sceptique ... tout simplement parce qu'une tradition critique continue ne peut guère exister quand les pensées *sceptiques ne sont pas* notées par écrit, *ni* transmises à travers le temps et l'espace, ni mises à la disposition de chacun de manière qu'on puisse les méditer en prive et pas seulement les entendre en public².» L'écriture offre la voie d'accès à une tradition de savoir théorique, formalise, et objectif ; elle se conçoit comme cadre appropriée et dynamisant du savoir. Ce qui sans doute apparaît dans cette affirmation est l'insistance sur une fonction épistémologique essentielle de l'écriture par laquelle une culture manifeste sa capacité à entrer dans l'univers de la pensée scientifique.

Nombre de savants universitaires se sont penchés sur cette question et ont montré comment, l'écriture contribue à comprendre le monde qui nous entoure; Jack Goody, Michael Clanchy, Brian Stock et Geoffrey Lloyd, Marshall McLuhan, Eric Havelock, etc., ont affirmé

²Jack GOODY, *La raison graphique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1977. p. 96.

que la fonction essentielle de l'écriture consiste à contribuer à livrer une explication typique du monde ; selon, eux l'avènement de l'écriture comme instrument intellectuel fondamental a favorise l'apparition d'un nouveau mode de pensée. Ce sont les changements intervenus dans les modes de communication qui ont conduit au changement dans les modes de pensée. Le passage d'une culture «traditionnelle» a une culture scientifique est pour une part fonction de l'évolution des moyens de communication. Leurs propositions sont importantes et nous voudrions les rappeler en vue de la détermination de l'action à accomplir en faveur de la valorisation des savoirs «traditionnels».

Les fonctions épistémologiques de l'enregistrement écrit

Goody pense que l'acquisition de nouveaux moyens de communication transforme la nature des processus de connaissance. « Les conséquences générales de l'introduction d'un moyen d'enregistrer le discours sont potentiellement révolutionnaires La préservation conduit à l'accumulation, et l'accumulation a la possibilité accrue d'une cumulation du savoir³.» On écrit dans son *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, que l'écriture rehausse la conscience. Pout Havelock l'invention de la science et de la philosophie par les Grecs aurait été liee au faitqu'ils disposaientde l'alphabet. Les variations des points de vue sur la même thèse résident dans le, degré d'implication delà-maitrise de l'écrire dans les changements intervenus, Certains aspects de cette théorie demeurent pertinents bien qu'elle ne fasse pas l'unanimité.

D'autres spécialistes jugent incompréhensible l'intérêt accorde à l'écriture. Ils estiment que ce serait sous-estimer l'importance du discours oral dans la transformation des savoirs; ils ont pu objecter que la maitrise fonctionnelle de l'écrit n'est pas universelle, et qu'elle dépend des activités de chacun.

Dire qu'il existe un lien entre l'apparition de l'écriture ou la presse à imprimer et les changements dans les modes de pensée pourrait paraitre comme banale affirmation et simple supposition. Il semble aussi facile de montrer qu'il est nécessaire de maitriser l'écriture pour

³Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PDF, 1994, p. 67.

que se développe une tradition de recherche savante fondée sur les documents écrits. Reste que l'écriture, sa maîtrise et ses implications ne peuvent être ignorées.

Se pourrait-il que l'on ait surestimé l'importance de l'écriture? A ce sujet Derrida écrit : « Ce factum de l'écriture [phonétique] est massif, il est vrai, il commande toute notre culture et toute notre science, et il n'est certes pas un fait parmi d'autres⁴. »

L'écriture est donc d'importance capitale. L'analyste de l'histoire, s'il veut être objectif, peut à juste titre situer à ce niveau de la maîtrise de l'écriture l'explication du «grand partage» ; c'est-à-dire de la différence entre les civilisations moderne et traditionnelle. Or, il ressort des travaux des anthropologues qui ont comparé les sociétés de l'écrit aux sociétés de tradition orale que toutes les cultures se ressemblent et sont riches de leurs pratiques et traditions. S'il est aujourd'hui impossible de soutenir la théorie du «grand partage», et de continuer à dire qu'il existe une ligne de partage nette et une différence entre les cultures qui utilisent des mots écrits et celles qui ne l'utilisent pas, certains piétinements bien apparents dans le camp des sociétés de l'oralité requièrent une explication.

Il faut voir dans les différences culturelles le produit de changements intervenus dans les technologies de la communication, avec l'apparition de l'alphabet puis de l'imprimerie. «La différence ne se situe pas tellement au niveau de la pensée ou des mentalités ; elle est surtout dans les moyens matériels de communications⁵. » On le sait, l'écriture n'a pas partout et toujours abouti à l'émergence de la science et de la logique, mais il n'est pas abusif de reconnaître l'écriture comme l'un des facteurs déterminants dont l'introduction ou l'appropriation apporte aux cultures les conditions maximales pour la conduite expérimentale des savoirs.

L'écriture et sa maîtrise semblent être une explication intéressante si l'on considère rétrospectivement qu'à un certain point de l'évolution des systèmes écrits, l'écriture est parvenue à préserver et à fixer la forme verbale, et à lui faire franchir le temps et l'espace. En cela elle n'est pas un simple outil mnémonique, une sorte d'aide-mémoire, mais

⁴Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 46.

⁵Jack GOODY, *La raison graphique*, p. 51.

elle a rempli une fonction épistémologique essentielle. Il pourrait s'agir selon Olson de la capacité de l'écriture à propulser la culture dans un nouvel univers, celui du « sur le papier »⁶.

En accordant de l'importance aux conditions sociales dans lesquelles l'écrit est utilisé, Goody persiste à penser que l'enregistrement écrit présente des avantages décisifs pour mener un grand nombre d'opération, cognitives car les modes de pensée sont affectés par les changements dans les moyens de communication. Poursuivant la réflexion Olson ajoute : « Lorsque nous écrivons nous ne nous souvenons pas seulement de ce que nous avons pensé ou dit à un moment ou à un autre; nous regardons ce que nous avons pensé ou dit d'un œil nouveau⁷. »

On pourrait difficilement établir une corrélation directe entre écriture et fonction cognitive. Mais on pourrait tout aussi bien soutenir que la maîtrise de l'écriture, mieux, l'enregistrement graphique des corpus de savoirs oraux et implicites est nécessaire pour qu'émerge dans les cultures orales une tradition de recherche savante, fondée sur les textes écrits, « La connaissance de l'écriture qui s'accompagne d'une scolarisation de l'éducation a tendance à entraîner une plus grande «abstraction», une decontextualisation du savoir⁸. » En effet, l'écriture a contribué à l'organisation des sociétés modernes dont elle est un élément essentiel. Il est tout aussi important de supposer a défaut d'une théorie certaine que la pratique de l'écriture a contribué à la formation de modes de pensée spécifiques, transmis de génération en génération par un système éducatif systématique. Lorsque des documents écrits finissent par jouer un rôle essentiel dans des activités et des institutions aussi diverses que le commerce, la loi, la religion, la politique, la littérature et la science, lorsqu'un nombre significatif de gens savent lire, écrire, et sont en mesure d'utiliser des documents écrits la pensée n'est plus la même. « Le mouvement en direction de la «science» eut beaucoup à voir avec les emplois de l'écriture elle-même, de même qu'avec l'apparition de spécialistes, de «savants», qu'elle encouragea⁹. » Il y a donc un apport inestimable de l'écriture visible par un

⁶Cette expression que rapporte OLSON est d'Elizabeth EISENSTEIN.

⁷David OLSON, *L'univers de l'écrit*, Editions Retz, 1998, p. 10.

⁸Jack GOODY, *La raison graphique*, p. 52.

⁹Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, p. 88.

dépassement de la perception traditionnelle concernant la relation entre écriture et oralité.

Écriture et oralité revisitées : une compréhension nouvelle

Les valeurs attribuées traditionnellement à l'écriture, notamment celle de représentation de la parole ou d'aide-mémoire, sont secondaires. Ainsi de nombreuses théories sur l'écrit ont-elles pu définir l'écriture comme parole notée, du fait que l'on soit capable de transcrire tout ce que nous disons.

Ce point de vue qui a cours depuis Aristote est soutenu par Saussure, et les linguistes en général. Pour d'autres l'écriture a des propriétés supérieures à l'oral; la langue parlée est pleine de faux départs et d'hésitations. Elle n'a pas la précision de l'écriture. Rousseau disait dans son *Essai sur l'origine des langues* que l'écriture alphabétique était techniquement supérieure et appartenait aux sociétés organisées. On pourrait percevoir dans l'écriture des fonctions plus essentielles. Les systèmes d'écriture n'ont pas été inventés pour représenter la parole, ni pour se substituer à la mémoire, mais pour communiquer de l'information et préserver le savoir.

Selon Carruthers les écrivains médiévaux utilisaient l'écriture comme devant aider à la mémorisation, une sorte d'aide-mémoire, de précède mnémonique. Carruthers ajoutait que seuls étaient importants les enseignements ou les textes gardés en mémoire, pensés et commentés et devenus ainsi une ressource culturelle majeure, car écrire n'était pas 'en' soi d'une importance particulière, « Cependant, ces précèdes mnémoniques sont bien, comme elle -le remarque, des« arts»»; ce sont des précèdes qui permettent de mettre en ordre, de 'classer, de juger et d'interpréter, qui ne sont qu'indirectement rattachés aux représentations mentales s'accroissant naturellement avec l'expérience. Ces techniques ne sauraient être sans effets, pas plus que l'écriture elle-même ; toutes deux donnent naissance à des catégories et à des formes pour la représentation de l'expérience. Elles facilitent toutes deux certaines formes d'activité mentales, tandis qu'elles en inhibent d'autres. Il est donc inconséquent de vanter l'importance de ces techniques mnémoniques tout en minorant l'importance de

l'écriture¹⁰.» La relation' de l'écriture a la parole est au mieux une relation indirecte.

Selon Goody la fonction d'explicitation qu'à l'écriture est la condition du progrès de la connaissance. Il suggère que « l'existence de l'écriture, qui entre autres effets entraîne un développement de l'activité de mise en liste, implique aussi des modifications a l'intérieur même du psychisme ; ou que, du moins, reconnaître son rôle devrait changer notre compréhension des processus psychiques .. il ne s'agit pas simplement d'une nouvelle *habileté technique*, de quelque chose de comparable, par exemple, a un procédé mnémotechnique, mais d'une nouvelle *aptitude* intellectuelle. Ecrire, faire des listes, c'est procéder à un recodage linguistique. La représentation graphique de la parole (ou de comportements non verbaux, mais c'est moins important) est un outil, un « amplificateur », un auxiliaire d'une extrême importance. Ses fonctions mnémotechniques mises à part, elle facilite la réflexion sur l'information et son organisation. Elle ne permet pas seulement a ceux qui savent écrire de reclasser l'information et de légitimer ces reformulations aux yeux de ceux qui savent lire, elle transformés aussi les représentations du monde (les processus cognitifs } des illettrés ... [Ces transformations] sont à considérer comme des changements dans les modes de pense, dans les aptitudes à la réflexion et même dans le développement de l'activité cognitive ... l'écriture modifie non seulement les modalités, mais aussi les capacités de remémoration, [Elle] permet à l'individu de manipuler plus aisément l'information, en particulier en l'ordonnant hiérarchiquement, ce qui est souvent décisif dans le processus de remémoration¹¹. »

L' « expérience propre à l'écrit »

L'évolution de la manier de lire et d'interpréter les textes a évolué depuis la Renaissance et a contribué à faire émerger certaines façons de penser la nature apparues au dix-septième siècle. Elle a engendre ce que Francis Bacon a appelé « l'expériences propre à l'écrit » qu'il distingue aisément de l'expérience brute. « Le raisonnement ordinaire à partir de l'expérience brute est erroné, pense-t-il, car il mène à des

¹⁰ David OLSON, *L'univers de l'écrit*, p. 80.

¹¹ Jack GOODY, *La raison graphique*, pp, 192-196

anticipations et a des imaginations, et donc à l'allégorie ; c'est-à-dire a des relations fondées sur la ressemblance et la similitude. L'expérience propre à l'écrit, elle, met en œuvre « un art ou un projet d'interprétation honnête de la nature, un chemin véritable pour aller du sens à l'Intellect (...) Dans le passe, l'invention était le fait d'une pensée [allégorique] et non de l'écriture, mais désormais aucune démarche inventive ne peut être satisfaisante si on ne peut en rendre compte par écrit » (*Works*, VII. 78 : RP; VIII.136 : NO, I. ci).¹² Le savoir, pour Bacon, est produit lorsque l'esprit rencontre les choses, au travers de l'« écriture ». L'écriture exige que l'ordre des expressions soit ajusté à l'ordre des choses, En effet en élaborant une analogie entre texte et nature, Bacon propose l'écriture comme la langue de la création que l'on peut apprendre à lire en ayant recours à l'observation soigneuse et à l'analyse. Une fois que ce langage du monde est lu, on peut en rendre compte en adaptant la langue écrite ou parlée afin qu'elle lui corresponde. Pour Bacon, écrit Reis « l'écriture n'est pas un enregistrement. C'est le fondement même du savoir, dont elle rendra l'enregistrement possible: l'écriture précède et suit le savoir¹³. » La découverte scientifique serait de ce point de vue une affaire de lecture correcte du Livre de la Nature. Comme le précise Galilée, « le savoir est une activité qui consiste à manipuler des signes¹⁴. »

Le problème est de savoir si l'écriture et la culture écrite ont effectivement produit, ou au moins influence le développement de nouvelles manières de penser le monde.

Du point de vue de Goody et de Watt, ce qui paraît étroitement lié à l'avènement de l'écriture c'est la logique, « notre logique » entendue simplement comme un instrument d'analyse. Pour eux la logique « semblait être fonction de l'écriture. C'est en effet la transcription de la parole qui permet clairement de séparer les mots, d'en manipuler l'ordre et de développer ainsi les formes syllogistiques de raisonnements. Ces formes paraissent appartenir à l'écrit et non à l'oral

¹² Francis BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, cite par Olson, in *L'univers de l'écrit*, pp, 189-190.

¹³T. J. REIS, *The discours of modernism* NY: Cornell University Press 1982, p. 205, cite par Olson p. 190.

¹⁴T. J. REIS, *The discours of modernism* NY: Cornell University Press 1982, p. 33, cite par Olson p. 191.

; on y utilise même un autre élément purement graphique, la lettre, pour designer la relation entre les composantes On peut en dire autant du principe de contradiction ... Il est certainement plus facile de percevoir les contradictions dans un texte écrit que dans un discours parlé, en partie parce qu'on peut formaliser les propositions de manière syllogistique et en partie parce que l'écriture fragmente le flux oral, ce qui permet de mettre cote à cote et de comparer des énoncés émis à des moments et dans des lieux différents¹⁵. » Aussi doit-on reconnaître que « sans écriture il est difficile d'isoler un segment du discours humain (les mathématiques par exemple) pour les soumettre à une analyse aussi individuelle, intensive, abstraite et critique que celle qu'autorisent des énoncés écrits¹⁶. »

Eisenstein¹⁷ insiste sur la manière dont de nouveaux outils comme l'imprimerie ont servi à des fonctions déjà existantes, au point de les modifier. Clanchy, quant à lui, affirme qu'une nouvelle mentalité liée à l'écrit s'est développée et qui provenait d'un changement vis-à-vis des textes plutôt que de l'apparition de nouveaux processus cognitifs. Stock, en suggérant que ce qui est en jeu est une nouvelle manière de lire et d'interpréter les textes, s'aligne sur l'hypothèse selon laquelle la culture écrite peut effectivement contribuer à l'évolution des modes de penser.¹⁸

Conclusion

On ne saurait en douter, l'invention et l'usage des systèmes écrits ont contribué à la formation des sociétés modernes, dont ils sont un élément essentiel. « Il est au moins probable que la pratique de l'écrit a contribué, d'une manière ou d'une autre, à l'émergence de modes de pensée distincts, transmis aux générations suivantes par le biais d'une éducation systématique.¹⁹ »

¹⁵Jack GOODY, *La raison graphique*, p. 50.

¹⁶Jack GOODY, *La raison graphique*, p. 53.

¹⁷Elizabeth L. EISENSTEIN, *La révolution de l'imprime*, Paris, La Découverte, 1991.

¹⁸Notes prises dans *L'univers de l'écrit*, p. 78

¹⁹David OLSON, *L'univers de l'écrit*, p. 32.

L'avènement de l'écriture a augmenté les possibilités de l'esprit critique. Avec elle, apparut une nouvelle façon d'examiner le discours ; la possibilité d'accumuler le savoir augmenta par la transformation des conditions de conservation de l'information; un champ intellectuel plus vaste s'offrit à ceux qui savaient lire; les documents écrits remplacèrent le discours oral partout OU on faisait appel aux techniques de rétention de la mémoire l'esprit libéré du souci de la mémorisation, libéré des obstacles de l'énonciation, put s'élever, se consacrer aux sujets plus abstraits en s'appuyant sur l'étude de texte statique ; l'analyse et le commentaire critiques se développèrent en s'approfondissant ; l'écriture a orienté la pensée dans des directions inédites et fructueuses. Le voyage menant à la «science», rapporte Goody, « était lié intrinsèquement à la capacité des peuples babyloniens à communiquer par écrit²⁰ ».

On peut comprendre pourquoi l'écriture fut un précurseur de la science, et pourquoi elle a connu des progrès aussi frappants dès que l'usage de l'écriture s'est répandu. Ce n'est donc pas comme le préconise Karl Popper dans la tradition du débat critique »qu'il faut rechercher l'apparition de la science. Thomas Kuhn et bien d'autres ont déjà réfuté ce point de vue. « Ce n'est pas le scepticisme en tant que tel qui caractérise les formes de pensée postérieures à l'avènement de la science, mais la possibilité de son accumulation grâce à l'écriture; ... tout le problème est d'établir une tradition cumulative d'examen critique²¹ » L'émergence de la science est liée à la capacité pour une culture d'établir une tradition cumulative critique. L'accumulation des pensées et des savoirs est génératrice d'érudition et de science. Et c'est ce processus cumulatif qui distingue les sociétés modernes des sociétés traditionnelles.

Les sociétés de l'oralité se distinguent non pas tant par le manque de pensée réflexive critique que par le manque d'outils appropriés à l'exercice de rumination constructive. Aujourd'hui, la magie du mot écrit a remplacé, en un sens, la magie du mot parlé. Selon qu'ils sont transcrits ou prononcés, les mots entretiennent une relation différente avec l'action et avec l'objet. Le mot écrit n'est plus directement lié au «réel», il devient une chose à part, il est relativement détaché du flux de

²⁰ Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, p. 88

²¹ Jack GOODY, *La raison graphique*, p. 101.

la parole, et tend à ne plus être aussi étroitement impliquée dans l'action. L'écriture, en fait, conduit à une nouvelle «tradition» impliquant un mode nouveau de transmission et peut-être de création modifiant et développant à la fois la forme et le contenu.²²

La fonction de préservation de l'écriture « conduit à l'accumulation, et l'accumulation à la possibilité accrue d'une cumulation du savoir²³ ». L'écriture nous offre le moyen d'une capitalisation fidèle des données du savoir qu'elle rend disponible pour les développements ultérieurs. Par ce mécanisme d'accumulation successive naît une tradition de pensée apprivoisée, permanente, moins sujette à la variation ou à l'écoulement. L'extrême fluidité qui caractérise les sociétés de l'oralité empêche l'évolution conséquente de leurs systèmes de pensée souvent très élaborés mais qui ne parviennent pas à franchir le seuil de formalisation qu'autorisent les savoirs théoriques. « Si les sociétés orales ont leur rationalité, leur logique propre, l'écriture offre d'autres moyens de rationalisation et crée des «formes formelles» de logique²⁴. »

L'analyse du texte qui s'ensuit dans une société de tradition écrite rend possible une sorte particulière de discussion basée sur l'opposition construite de théories qui accumule ses preuves par écrit ce qui conduit à un contenu différent. A chaque mode de pensée correspondent des démarches cognitives propres. Lorsque les modes de communication changent ils entraînent pour la pensée une modification de la façon de se produire. Les modes de communication (oral et écrit), conduisent chacun à des processus particuliers par lesquels les cultures peuvent être produites et transmises de génération en génération. La différence anthropologique supposée mais effective entre la pensée scientifique du monde moderne et la pensée qui caractérise les sociétés sans écriture résulte donc de la nature des moyens par lesquels les peuples investissent le réel. Le fait de la transcription graphique« veut dire qu'on peut faire d'une façon précise, noter et donc *comparer* des observations répétées ... C'est la notation qui fait la différence et permet la révélation des relations «nécessaires», de l'universel, du général, par opposition à l'individuel et au particulier. La

²² Notes prises dans *La raison graphique*.

²³ Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, p. 67.

²⁴ Jack GOODY, *L'homme, l'écriture et la mort*, entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat, Les Belles Lettres, 1996, p.218

notation est en mesure de révéler des régularités parce qu'elle fournit un instrument de mesure²⁵. ». Tandis que l'écriture contribue à l'émergence d'une pensée scientifique, l'oralité initie des chemins peu propices à la science.

L'abîme entre l'attitude scientifique qui prévaut dans le monde moderne et l'attitude « magique » caractéristique des sociétés à sans écriture n'est ni un scandale ni une limite infranchissable. On peut étendre à toutes les civilisations l'explication selon laquelle les systèmes de pensée sont fonction des modes de communication. C'est en raison des moyens dont elles disposent pour penser le monde et le domestiquer, que les sociétés « traditionnelles » produisent des systèmes de savoirs, des corpus rationnels qui revendiquent les limites de la pratique. Lévi-Strauss les désigne par une non moins polémique appellation de « science du concret²⁶ ».

Il sera difficile que se développe une pensée scientifique au sens fort dans un espace de tradition orale. On peut y faire de la spéculation sans aboutir à la science. Pour dire vrai, la raison y est malmenée à cause de l'énorme déperdition de réflexion et de piétinement sur place. La formalisation semble impossible. La spéculation ne s'élève guère jusqu'aux conditions de l'expérimentation critique. Or cette propriété particulière et distinctive est le facteur favorisant de la conscience alternative au commencement de la science. « Dans les cultures à écriture, une nouvelle technologie de la communication a permis la construction plus systématique et cumulative des connaissances. Pourquoi ? Parce que l'inscription - la trace permanente - non seulement affranchit des limites de la mémoire, mais neutralise aussi les tendances transformatrices en fournissant un répertoire plus ou moins permanent d'informations que chacun peut tester, discuter, et à partir duquel chacun peut élaborer sa propre démarche, plus facilement que dans le cas de connaissances transmises oralement. Les connaissances écrites prennent des formes plus abstraites parce qu'elles ne sont pas

²⁵ Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, p. 88.

²⁶ C'est le titre que porte le chapitre premier de *La pensée sauvage*. Claude Lévi-Strauss consacre la reconnaissance des systèmes de pensées et de savoirs dans les sociétés « traditionnelles ».

liées aussi intimement à la pratique. Elles sont un peu en retrait par rapport à la réalité²⁷. »

La récupération, mieux la transcription des connaissances et des précèdes auprès des détenteurs locaux de savoirs est le moyen de capitaliser le gisement des savoirs oraux. Ceci doit être une tâche urgente inscrite au programme des institutions de recherche en Afrique. Au début de la science moderne, Leibniz et d'autres savants exhortaient leurs contemporains à la collecte des savoirs jusque-là conservés dans la mémoire collective en ces termes : « Les connaissances non écrites et non codifiées, disséminées parmi les hommes qui mènent des activités techniques de toutes sortes, dépassent de très loin, en quantité et en importance, tout ce qui est écrit dans les livres. La meilleure part du trésor dont dispose l'espèce humaine n'a pas encore été enregistrée. Par ailleurs, il n'existe aucun art ... si méprisable qu'il ne puisse offrir des observations et des matériaux de première importance pour la science²⁸ ». Récupérer les savoirs et les décrire, développer les systèmes de pensée des sociétés qui les produisent, en dresser les tables et les définir est le but de la science. D'un certain point de vue, le passage à l'écriture porte la promesse d'une transition révolutionnaire, celle qui va du mode de savoir pratique au mode de savoir théorique et expérimental, c'est-à-dire qui conduit les savoirs pratiques à franchir le seuil des laboratoires pour devenir objet d'études scientifiques.

Si nous souhaitons valoriser les savoirs endogènes, il n'y a plus qu'une voie, c'est de leur trouver une place dans les canaux actuels de production du savoir. La reconnaissance des savoirs endogènes est au prix de leur réappropriation critique. Est-elle possible sans la refondation du système actuel de la recherche en Afrique?

²⁷ Jack GOODY, « Emergence de la pensée scientifique et formes de transmission du savoir. », *POUR*, no 165, mars, 2000, p. 70.

²⁸ Gootfried LEIBNIZ *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventent* rapporte par Paolo Rossi, in *La naissance de la science moderne en Europe*, Seuil, Paris, 1999, P. 72.

Bibliographie

- Bacon, Francis *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Paris, Gallimard, 1991.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit 1967.
- Eisenstein, Elisabeth, L., *La révolution de l'imprime à l'aube de l'Europe moderne*, Paris, La Découverte, 1994.
- Goody Jack, « Emergence de la pensée scientifique et formes de transmission du savoir », *POUR*, Mars 2000, n0165, pp. 69-73.
- Goody Jack, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.
- Goody, Jack *L'homme, l'écriture et la mort*, entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat, Les Belles Lettres, 1996.
- Goody, Jack, *La raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*, Paris, Edit. de Minuit 1979.
- Olson David R., *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Paris, éditions Retz, 1998.
- Reis, T. J. *The discours of modernism* NY: Cornell University Press 1982.
- Rossi, Paolo in *La naissance de la science moderne en Europe*, Paris, Seuil, 1999.
- Scheps, Ruth (ed.), *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil, 1993.

Teaching in Yoruba: Current Problems and Challenges

Remi Sonaiya

Obafemi Awolowo University, Ile-Ife (Nigeria)

Introduction

The discussion concerning the use of African languages in teaching science has been going on for several decades now. Indeed, it is an issue which could be regarded as an offshoot of the much larger discussion on the language-in-education policies of African countries, especially since independence. It is a question which has preoccupied - and continues to preoccupy - the minds of many africanresearchers, and it is one Which, I believe, has its *raison d'être* in the glaring, continuing under-development of the African continent. The reasoning is that if in spite of the fact that many Africans are now educated, the continent still languishes in poverty and is basically unable to give a decent life to most its citizens, then something must have gone wrong at the level of our education. Education, after all, is supposed to impact on life (including living standards), since part of its objective is to address itself to solving basic problems of existence. That is, African intellectuals must find an answer to the question as to why education seems to have failed (or to be failing) on the continent. Some researchers have sought an answer in the alienating context of our schooling experience, given the fact that we were schooled in languages which were not our own.

Djite (2004: 1) describes this state of affairs as “the most painful and absurd interface between Africa and the rest of the world”: The fact that Africa is the only continent in the world in which language-in-education “is largely exogenous to the society it seeks to serve.” Savane (1993) talks of a schism between school experience and real life, an idea further developed in Sonaiya (2003, 2004a). However, Sonaiya (2004a) already raises the issue as to whether one can continue to look to the language of education alone in order to explain our continuing,

unacceptably slow pace of our development. Indeed, Djite (2004: 9) asks pointedly: “Is it indeed possible, nearly half a century on, to speak of the language of the former colonizer as being imposed?” Or, at least, is it tenable? Do we not have evidence all around Africa indicating that these languages have been appropriated and domesticated and made to serve new functions which we as Africans have imposed upon them? For it is in this respect that we now talk of “new Englishes” (see for example, Bamgbose, Banjo & Thomas 1997; Platt, Weber & Liam 1984) in the case of the Anglophone countries, while the “appropriation” of French in the Francophone countries has equally become an object of study. For example N’Guessan (1999: 301) writes of “the global phenomenon of the appropriation of French by Ivorian speakers, claiming that this has given rise to “a variety of French which is about to reach a relative autonomy.”

In this paper, I wish to critically examine the question of language-in-education in Africa, using Yoruba as a case in point. I believe it is time to have a re-evaluation of former positions and to examine whether the real issue we have to contend with is that of the language in which education is being conducted or whether we have to look elsewhere to find the explanation of our defective interaction with education. We may well be able to teach all our science subjects and mathematics in our indigenous languages; will there be any impact on the society if other areas of behavior continue to remain same?

Problem: A Distrust of Mother Tongue Education

According to Awoniyi (1976), who chronicle the use of the mother tongue in the educational of Anglophone, Francophone and Lusophone West Africa even before the arrival of the Europeans, indigenous languages have always played a significant role in the education of the people – as a means of socializing the child into society. However, with the arrival of formal education as brought by the Europeans, the situation began to change. It is well known that the French gave little or no room to the use of African languages in the school system with their colonies. The British, on the other hand, allowed the use of the local languages in the lower classes of primary education, while the English language was gradually introduced

(Awoniyi 1976: 39). It must have been the fact that the British did not frown completely at the use of African languages within the school system that made possible the few experiments involving the complete use of the mother tongue in instruction at a specific level of the school system. An example is the Ife Six-Year Primary Project (see Afolayan 1976) in which primary school pupils were taught all subjects in Yoruba. It is worth noting here that although a “Grammar and Vocabulary of the Yoruba language” had been available since the middle of the 19th century (Bowen 1858) Yoruba never became the language of education, except for the brief Ife experiment mentioned above.

In any case, the situation now is that the generality of the people do not even want their children educated solely in the mother tongue and they have a deep distrust of those who are advocating the policy. This is the situation not only among the Yoruba people of southwestern Nigeria, but seems to be one that is common to other African countries as well (it was confirmed for Tanzania by Martha Qorro and expressed in Djite 2004’ in respect of Francophone countries). In a world in which the knowledge of English and international languages is clearly a condition for upward professional and economic mobility, it is difficult for the populace to believe in the sincerity of those who would seek to impose education in the mother tongue alone on their children. They see it as a way of keeping them down forever. I believe that this must, therefore, partly account for the failure or at least, lack of continuity, of the Six-Year Primary Project carried out in Ile-Ife in the early 1970s.

Primary education in the days of the defunct Western Region of Nigeria (during the 1960s and 1970s), under Chief Obafemi Awolowo’s visionary leadership, was a bilingual one. As has been noted already, the pupils were taught in Yoruba in the early years while English was simply one of the subjects, gradually taking over, as the language of instruction above mid-stream. This policy seems to have had a resounding success, as southwestern Nigeria is acknowledged by all to have produced the greatest number of educated Nigerians, even as the praises of the late Awolowo continue to be sung.

Thus, given the current state of affairs in the world-with “globalization” on every tongue and in every publication, most Yoruba

people, although very proud of their language and culture, still desire to have their children educated in English. It is quite striking to observe in the society (particularly in the urban areas) people with minimum education (mechanics, tailors, petty traders, etc.) strive hard to communicate with their children in English rather than Yoruba. They view the acquisition of English, even at the threat of the loss of their own language, as their passport to ensuring for themselves access to global stakes. They believe that they have suffered exclusion long enough, and they are now ready to position their children to compete with the children of the elite for the best paying jobs that the world has to offer.

Problem: A General Decline in Linguistic Competence

This problem is closely linked to the one discussed above, and it is the following: That there is a most noticeable decline in the school-related linguistic competence of Nigerians, both in their mother tongues and in English, their national language. For example, while many Yoruba speakers are able to converse fairly fluently in the language (although it is getting increasingly rare to find those who will speak it without any intrusion by English), a sizeable proportion of the relatively young and educated have difficulty reading and writing Yoruba. As far as English is concerned; the situation is quite alarming, for this incompetence is manifested even among those who are assumed to be the best users of the language - university lecturers. An interesting article titled "The English language in Nigeria; the case of a vanishing model?" was recently published (Adesanoye 2004) in which the author analyzed the texts of the inaugural lectures given over a ten-year period by professors in a prestigious Nigerian university and showed them to be riddled with serious grammatical errors. The conclusion which the author made was that "[we] have no moral - or for that matter, intellectual - right to expect unblemished English language performance from our students when we ourselves 'are not prepared to show the way.'" (p.255)

This whole trend, obviously, is part of the general decline in standards within the educational sector as a whole and one might wonder how it came about. There seems to be a growing level of

illiteracy among the generality-of Africans, for Djite (2000: 33) claims that “illiteracy in French is near crisis level”. It seems as if people are not learning how to read and write effectively and correctly from our educational institutions.

There is much confusion and several internal contradictions in our educational policies as well - i.e., while the policy may stipulate one thing, the reality being practiced may well be another. For example, in an instance where the policy states that the language of education in the secondary schools will be English, one finds teachers (mostly in the public schools) using Yoruba very often, not only to explain difficult concepts being taught, but even sometimes in regular interaction with the students. The impression one gets is that there is little understanding of what the policy is meant to achieve by those who are right in the frontline of its implementation.

What is also observable, furthermore, is that many of the teachers themselves do not possess the desired level of competence in Yoruba to be able to effectively communicate complex scientific concepts in the language. What they do mostly is to offer the explanation (i.e., the packaging) in Yoruba; the scientific terms themselves are usually presented in English; the language in which they are supposed to be teaching in the first place. For the teachers to be able to teach effectively in Yoruba, if that policy were to be put in place and vigorously pursued, they themselves would need to be properly trained for it. They must be well acquainted with the specific jargon relevant to their subject which would have been previously developed. Very little of that jargon has been developed so far. However, I will even argue below against such a policy and advocate, instead, a policy of systematic bilingual education as a more viable option for Nigeria and other African countries.

A crucial issue of learning

A challenge for us as Africans concerning education on the continent, I believe, is to reflect seriously on *how we learn*. This, in my considered opinion, is far more important than the issue of the language-in which the business of education is conducted. What the continued underdevelopment of Africa suggests to me is an inability to

transfer learning' into practice, a serious insufficiency at the level of application of knowledge. We must start to ask ourselves some crucial questions: Is knowledge effectively being transferred in our classrooms? That is, are our children learning (much) in the classrooms -at least, enough to transform our societies? Ultimately, *how* do we learn, so that we will package the delivery by teachers appropriately?

In pedagogical considerations, attention tends to be focused more on teaching than on learning. That is, we devote a great deal more time and thought to what the teacher does in the classroom than on whether the students actually learn. By learning here is not meant merely regurgitating the material which has been taught; evidence of effective learning, in reality, is usually not seen within the classroom. Unfortunately, practitioners in the educational system sign off once examinations have been conducted and graded. How many institutions systematically follow up their students to see how they are using the knowledge they have gained in real life? For it is there that we can obtain proof whether learning actually occurred in the classroom or not.

It has been suggested that rote learning might be a problem in our educational institutions, Savane (1993), as was earlier mentioned, talks about a schism between school experience and real-life, and claims that much of the learning that is done is by rote. The logic is clear: rote learning, normally" does not lead to application. If we are finding it difficult applying what we have learned to improved our lot, then we can safely conclude that we have not effectively learned. We may have been able to pass our examinations brilliantly, but that is not the real test of learning.

I must be honest in acknowledging my consternation over this issue, for I have no answers to give; I simply have questions to raise which, hopefully, better heads than mine will be able to consider and proffer some" solutions to. For example, might we have to consider the classroom environment itself? Is there a psychological barrier, given that learning traditionally tended to be 'hands-on', acquired through apprenticeship (e.g. cloth weaving and dyeing, goldsmithing; training as a *babalawo*, etc.)? By raising these questions, I do not wish to imply that we as Africans are incapable of abstractions, with learning being removed, as it were,' from the object of its endeavor.

The example of Japan is often cited to illustrate how a nation took knowledge from the West and ran with it, exploiting it to its own advantage. There are several differences between Japan and African countries in terms of their relationship within West: Japan was never” colonized and never had to have her citizens schooled in a language that was not their own. Are these reasons sufficient to explain our situation in Africa? Or are we simply expecting too much from ourselves within far too little time? After all, we have been independent states for only five decades, while the countries to which we compare ourselves have had centuries of independent development. Nonetheless, we cannot but be troubled by the fact that “[w]ithin the vortex of overwhelming global developments, the nations of Africa remain trapped in very disturbing conditions of illiteracy, poverty and humiliating underdevelopment. Our people appear dazed and stupefied by their own sense of powerlessness as they wallow in a daily routine of pain and shame” (Otabil 2006). How long do we have to wait until we begin to turn our situation around?

The challenge of our prevailing world view

Otabil, cited above, talks about “a sense of powerlessness”, and nowhere else is it manifested as in our general situation of being-in-the-world, as manifested through our beliefs and world views. This is another, important area that challenges us as African intellectuals. Again, my, contribution will consist primarily on asking some questions which I consider to be salient. The issue, as I understand it, is the following: How do we overcome a world view which tends to make nothing of human agency and consequently, responsibility a world view which seems to repose on the belief that things have a life and a will of their own and will do exactly as they please, no matter what one does? Otabil again addresses the issue directly

“Any society that is founded on a culture of taboos and the terror of the unseen will create a restrictive world for its people and imprison the power of their imagination. Any people who have a core assumption that some other race of people are inherently more intelligent than themselves will mortgage their

destiny for donor dependency. Any government that brutalizes its own people will reap for itself a broken people who are incapable of building a nation”.

With these three sentences, the learned professor identifies three major factors which must be addressed in order to start tackling the matter of African underdevelopment. As the author puts it himself, these are: “the beliefs of our pre-colonial culture, the effects of colonialism, and our post-colonial experiences”. These, he argues, have “all conspired to break our spirit and to render us passive and unimaginative.”

I am addressing here the first issue he raises - that of our persistent belief in taboos and a sense of helplessness in a world that leaves us at the mercy of evil spirits to torment us as they choose. It is simply amazing to see how so deeply ingrained this belief is in us and the extent of its diverse manifestations. This is partly what I earlier referred to as the issue of “famished roads” (Sonaiya 2004b). The notion is taken from a Yoruba prayer, used in one of Wole Soyinka’s poems, *Abiku*: “May we never walk when the road lies famished”. There are days when the road is just there, hungry for human flesh and blood; may we never be found walking the road on such days. Well, how are we to know such days and therefore stay indoors? Unfortunately, there is no way to know it. We therefore walk all our days with trepidation, carrying a burden of impending danger. Our creative energies - the kinds that are needed to transform our environment - are obviously silenced and rendered ineffectual.

Conclusion: Our problems are beyond language

The problems being faced by Africa within our educational set-up are beyond the well-flogged issue of the language of instruction in our institutions of learning. This is the argument I have sought to advance in this paper. There is no doubt that language has a role to play; however, we must be careful not to close our eyes to possibly more important issues that demand our attention. The issues have been identified as our approach to learning in general, and our constraining world view;

Talking about language all the same, we should note that human beings are capable of using different languages for different functions. Maalouf (1998) proposes that citizens of the current, global world should actually have a minimum of three languages: English, which has become a must for anyone who seeks to participate effectively in the current world of business, diplomacy, entertainment, travel and much more; one's mother tongue as "the language of the heart"; and another language whose choice is dictated by specific needs (travel, profession, friendship, etc). Africans, rather than continuing to bemoan the "imposition" of European languages upon them should begin to view them as an advantage.

It is in this respect that I advocate a true bilingual educational policy for African states. This would free us from the permanent burden of guilt we bear concerning the non-use of our own languages and also enable us to use the languages which history has bestowed upon us without feeling that it is an enactment of the statement credited to the Boer leader, Steyn, in 1913 that "the-language of the conqueror in the mouth of the conquered is the language of slaves" (cited in Prah 1998: 2). Rather, with the kind of confident and complex-free manner in which Chinua Achebe made his declaration (quoted in Egejuru 1980), every African should be able to say of his adopted language: "I have been given this language, and I intend to use it." In my opinion, the real issue, with many educated Africans, is that they do not possess in their mother tongues a level of competence similar to that which they have in the European languages they use. This creates the psychological burden mentioned above, and we should work to remove it, even as we ensure that our skills are developed in our mother tongues during our schooling experience.

References

- Adesanoye, F. A 2004. "The English Language in Nigeria: The Case of a Vanishing Model?" In *Forms and Functions of English and Indigenous Languages in Nigeria: A Festschrift in Honour of Ayo Banjo*, K. Owolabi and A Dasylva (eds), 239-257. Ibadan: Group Publishers.

- Afolayan, A1976. "The Six-Year Primary Project in Nigeria" In *Mother Tongue Education: The West African Experience*, Ayo Bamgbose (ed.), 113-134. London: Hodder &Stoughton and Paris: UNESCO.
- Awoniyi, T. 1976. "Mother Tongue Education in West Africa: A Historical Background. In *Mother Tongue Education: The West African Experience*, Ayo Bamgbose (ed.), 113-134. London: Hodder &Stoughton and Paris: UNESCO. .
- Bamgbose, A, A Banjo and A Thomas (eds). 1997. *New Englishes: A West African Perspective*. Trenton, N. J.: African World.
- Bowen, T. J. 1858. *Grammar and Vocabulary of the Yoruba Language*.Washington, D.C. : The Smithsonian Institute.
- Djite, P. 2000. « Language Planning in Cote d'Ivoire ». *Current Issues in Language Planning* I: 11-46.
- Djite, P. 2004. "Living on Borrowed Tongues? A View from Within". Paper presented at the 30th International LAUD Symposium, University of Koblenz-Landau, Germany, April 19-22, 2004.
- Egejuru, P. A 1980. *Towards African Literary Independence*. Westport: Greenwood Press.
- Maalouf, A1998. *Les Identites Meurtrieres*. Paris : Bernard Grasset.
- N'Guessan, J. K. 1999. "Quelques traits morphosyntaxiques du francais ecrit en Cote d'Ivoire". In *Cahiers d'etudes et de recherches francophones, Langues*, Vol. II. 4 : 301- 314.
- Otabil, M. 2006. Keynote Address presented at the Premier Congregation of Covenant University, Ota, Nigeria on 28th July, 2006.
- Platt, J., Weber, H. and Liam, H. M. 1984. *The New Englishes*. London: Routledge.
- Prah, K. K. (ed) 1998. *Between Distinction and Extinction*. Witwatersrand University Press.
- Savané, A. 1993. « L'école des citoyens ». *SOURCES*. Paris: UNESCO.
- Sonaiya, R. 2003. "The globalization of communication and the African foreign language user", In *New Language Bearings In Africa: A Fresh Quest*, Special Issue of *Language, Culture and Curriculum*, M. 1. Muthwii and A. N. Kioko (eds), 16.2: 146-154.
- Sonaiya, R. 2004a. "The apparent failure of education to produce development in Africa: What next? Paper presented at the Goethe

Institute Workshop on Faculty Development, Lagos, Nigeria, Oct. 22-23, 2004.

Sonaiya, R. 2004b."Of change, famished roads, and African development".*Diogenes* 202: 83-92.

Decimaliser Les Systemes Numeriques: Pourquoi? Comment?

Toussaint Yaovi Tchitchi

Université d'Abomey-Calavi

Résumé

Tout dans le comportement de l'homme est affaire de pratiques et d'expériences “ la langue d'une communauté linguistique est riche de l'activité pratique de ses locuteurs, pour créer; designer et nommer les objets de leur environnement “ on s'est aperçu, à notre corps défendant, qu'à un moment donné de son évolution le français a été envahi par des termes anglo-saxons (feedback, flashback, walkman) qu'un arrêté ministériel avait voulu exclure des usages oraux ou écrits des journalistes français. Au cours des années 1970, certains patriotes dahoméens engagés dans le combat de valorisation des langues et cultures nationales avaient pensé à juste titre, à ce moment-là, que la décimalisation devrait faciliter l'acquisition de nouvelles compétences par les apprenants, les neo-alphabètes notamment, dans leur manipulation des noms de nombres de plus en plus importants ; était-ce une projection de leur propre ignorance sur ce monde ?

Ainsi la décimalisation apparaît comme une opération mécanique dont la finalité serait l'accès à un plus grand nombre de chiffres “ mais pourquoi décimaliser et comment décimaliser posent des problèmes d'ordre euristique au plan lexical, sémantique et conceptuel. Peut-être faudra-t-il envisager la question sous l'angle de consigner et de produire des données linguistiques, c'est-à-dire, enregistrer et traiter les usages véhiculés dans les discours, de proposer d'autres données linguistiques et terminologiques qui cherchent à influencer les pratiques langagières des locuteurs ! En tout cas, décimaliser les systèmes numériques dans le contexte des langues africaines est une opération mathématique dont la logique réfère à une pratique terminologique pour produire des signes et du sens.

Introduction

Une étude réalisée il y a de cela quelques années (Tchitchi, 1994) m'a permis de fournir quelques applications formelles sur les noms de nombres, notamment, les nombres cardinaux, les nombres ordinaux et les nombres itératifs ; le corpus ayant sous-tendu cette analyse a été prise dans un des parler du continuum dialectal gbe: le ajagbe.

L'une des préoccupations en ce moment-là était de savoir si les numérations traditionnelles pouvaient contribuer à la résolution des problèmes en théories mathématiques, notamment en mathématiques modernes.

Aujourd'hui, la problématique n'occulte guère cette première démarche puisqu'elle pose comme fondement de base le pourquoi et le comment décimaliser les systèmes numériques ; on admet de fait que la décimalisation est une opération nécessaire pour passer du traditionnel au moderne.

Mais passer du traditionnel au moderne, du savoir endogène à la «science» constitue une activité intellectuelle qui renvoie à une demande terminologique voire sémiologique et l'attention est focalisée sur l'opposition savoirs/science, pour ne pas dire savoirs traditionnels et science moderne ; il s'en suit que traditionnaliste et modernité apparaissent ici comme caractérisant deux visions du monde; mais le fait de s'en tenir uniquement à la parole pour désigner et nommer les objets et les choses constitue un facteur limitant pour l'émergence des savoirs endogènes, car ceux qui ont pris soin de reproduire leurs savoirs de les transcrire et de les écrire au moyen de l'écriture ont permis de les soumettre à l'analyse et à la critique, car *scripta manent, verba volent*.

Toutes les sociétés, closes ou ouvertes, manifestent leur intérêt par les mathématiques ; nous tenterons de souligner un aspect de ces intérêts, de faire un bref exposé sur la **numération traditionnelle** avant de nous interroger sur **pourquoi et comment décimaliser les systèmes numériques** ; cette dernière phase nous offre l'opportunité d'une clarification conceptuelle en matière de terminologie, car pour nous tous système du point de vue du langage constitue un tout qui se tient... ; dans ces conditions on peut estimer que le système numérique réfère logiquement au nom de nombres ; abordée sur cet angle, la

question nous évite l'amalgame terminologique, car il ne s'agit point ici du langage des ordinateurs.

Intérêt des mathématiques

La pratique sociale veut que l'homme se serve des instruments à sa portée pour mesurer l'étendue d'un terrain, la profondeur d'un domaine, la taille d'un individu, etc. ...,

Ce faisant l'homme applique des théories mathématiques, car en tant que sciences hypothético-déductives, les mathématiques sont bâties à partir d'un système de définitions et d'axiomes, c'est-à-dire des hypothèses à partir desquelles le mathématicien peut déduire toute une série de conséquences.

L'important pour le mathématicien en matière de déduction méthodologique est que «des axiomes de départ (doivent) être indépendants et compatibles et que les théorèmes qui en découlent soient correctement déduits» et pour une flexibilité dans les opérations mathématiques, le mathématicien doit se référer à des conventions préalablement posées par lui ; il doit se référer également aux enchaînements logiques de sa pensée, Nous voilà dans une logique des mathématiques modernes ; ou retrouver les éléments de l'intérêt certain manifestés pour les mathématiques à travers les savoirs endogènes ?

On découvre heureusement à travers les littératures nationales certains modèles d'enseignement la apprentissage ; en Afrique aux temps reculés, certains genres littéraires (Tchitchi, 1979, 57sq.), contes, proverbes, devinettes, etc. participent à la formation et à l'éducation de l'homme en général et des enfants en particulier ; les comptines faisaient aussi partie de ces genres et se présentent dans les sociétés enfantines comme des formules de jeux, car il s'agit pour l'enfant de s'amuser, de s'évader de son monde pour aller à la découverte d'un ordre nouveau qui lui permet d'accumuler d'autres savoirs.

Dans cette logique, les comptines dans la littérature aïja se présentent comme de petits poèmes oraux, toujours rythmés, mélodiques, s'adressant à une communauté close, cependant, des lois existent pour légitimer ces jeux ou comptines, qui leur donnent une forme de dignité et de sacralisation ; ces jeux présentent le monde

enfantin, naturel, pur, naïf ou on a recours au vocal, à la sonorité magique avec des personnages bizarres, stimulant les animaux ; c’est le monde de l’absurde.

Et malgré cette absurdité, ce monde offre aux enfants l’avantage de découvrir la vie par le truchement des jeux pour lui indiquer leur place dans la société et les devoirs qu’ils doivent y accomplir.

En mettant l’accent sur le contenu de type notionnel, et l’étendue du champ sémantique du terme comptine, j’ ai voulu insister sur les relations que certaines formes de comptines peuvent entretenir avec le système de numération dans l’aire *culturelle ajatado*: je propose dans les lignes suivantes la transcription d’une de ces comptines dont le support est l’ajagbe ; trois colonnes caractérisent cette présentation; dans la première, les termes sont présentes entre crochets; les crochets symbolisent la forme phonétique désignes, ce qui montre que le discours chante est un discours a débit rapide, un discours spontané; la colonne du milieu présente la version soutenue du discours ou l’on peut identifier de façon claire le statu morphosyntaxique de chaque signe ; la version française du texte fait l’objet de la troisième colonne :

1	2	3
[éwadéee]	Ewàèdé	« cela fait un »
[éwavèèè]	E wàèvè	« cela fait deux »
[éwatôn]	Ewàèton	« cela fait trois »
[éwanɛæ]	Ewàène	« cela fait quatre »
[éwatón]	E wà aton	« cela fait cinq »
[éwadæn]	Ewà adæn	« cela fait six »
éwadrɛæ]	E wà adrɛ	« cela fait sept»
[éwanyì]	E wàènyi	« cela fait huit »
[nyidelò]	... nyídè	« cela fait neuf »
[èwo]	... èwo	« et cela fait dix »

Il n'est point surprenant de s'apercevoir que la numération intègre parfaitement l'enseignement/apprentissage dès le jeune âge, quand bienmême la transmission du savoir est réalisée avec un support oral. Lorsque l'enfant parvient à ce stade de l'apprentissage, il commence accéder au monde des adultes; le cercle des enfants se compte au moyen de la comptine en apprenant à compter.

Cette séquence que nous aurons l'occasion d'expliciter est la preuve que les mathématiques permettent de quantifier les objets et de nombrer les nombres ; le savoir endogène fournit parla comptine aja aurait pu franchir le cap de la modernité si ce savoir avait connu un support écrit, mais oralité et *scripta manent* font partie d'un vieux débat ; en tout cas c'est grâce à la reproduction écrite de la comptine que nous entrons dans l'univers des Aja. Cela m'a amené à vous suggérer une autre thématique, à savoir **mathématiques et savoirs traditionnels**.

Mathématiques et savoirs traditionnels

Rien qu'à vouloir utiliser les noms de nombres, pour s'amuser s'évader et s'échapper du monde des adultes, l'enfant prend conscience de ce que les objets et les choses se comptent, et le comptage ici révèle que le cercle se situe entre 1 et 10 enfants; le savoir endogène ne se limite pas aux neufs premiers nombres car de façon arbitraire, le système s'arrête a dix, ewo. Dans le continuum dialectal gbe, les locuteurs des différents parler jouissent d'une intercompréhension aisée de la démarche je vous propose d'énoncer les noms de nombres dans deux parlers dialectaux, *le fongbe* et *l'ajagbe*, pour compter de 1 à 10 ; la comptine de la page précédente nous a offert l'avantage de comprendre comment le locuteur aja énonce ces noms de nombres ; po sons les mêmes nombres *en fongbe* a cote de ceux que nous connaissons déjà :

ajagbè	èèède, èvè, étôn, ènɛ, àtón, àdɛen, adrɛn, enyi, nyidè, èwô
fongbè	odé, owè, atôn, ænɛ, àtón, ayizɛn, tɛnwè, tantón, tɛnnæ, wô

Au plan morphologique, on observe que les deux parlers utilisent des dérivatifs thématiques ou préfixes nominaux pour marquer les bases ; il est attesté en ce qui concerne les noms de nombres énoncés en ajagbe deux dérivatifs, *e-* et *a*, tandis qu'en fongbè on y note trois, à savoir, *o-*, *ε-*, *à-* ; chez le locuteur fon, nous avons observé quatre mots composés à savoir ; *ayizɛn*, *tɛnwɛ̀*, *tanton*, *tenne* ; une seule occurrence de composé numeral est attestée en ajagbe ; il s'agit de *nyide*, Puisque nous sommes dans le continuum dialectal gbe, restons-y pour observer comment le locuteur du gungbe énonce les dix premiers nombres ; il dit : *dee*, *awe*, *aton*, *sne*, *aton*, *cidokpo*, *cyanwe*, *cyanton*, *cysnne*, *awo* ; les mêmes dérivatifs thématiques relevés pour le fongbe sont aussi attestés en gungbe ; les locuteurs *aja* et *gen*, *fon* et *gun* s'accordent pour énoncer [-wo] comme base signifiant «dix».

Lorsque nous faisons intervenir les concepts de base en mathématiques, nous avons quelques difficultés à prouver que le système comptable de l'ajagbe et du Gengbe est bâti sur d'autres modèles que la base 10 ; on observe en Genge que 9 (neuf) est énoncé *asideeks* et qu'en ajagbe, il se présente sous la forme *nyide* ou *ashideeks*, ou logiquement *nyide* ne pose aucun problème de compréhension, car cette formation résulte de la combinaison *enyi*+*MMe*, c'est-à-dire huit+un.

Venons maintenant à *asideeks* ou *ashideeks* ; clarifions d'abord la position de /*s*/ et de /*sh*/ pour retenir que le phonème *lsi* est une fricative alvéolaire sourde, attestée en position initiale et intervocalique tandis que /*sh*/ est une fricative chuintante sourde que l'on retrouve dans la même position que /*s*/ dans l'ajagbè (Tchitchi, 1984, 56 et 58) ; pour Remy Bole Richard (1983, 52) le phonème /*s*/ est une constrictrice sourde alvéolaire. L'opposition *s/sh* n'enlève aucune valeur significative à *asideeks* ou *ashideeks*.

Dans le vocabulaire courant des parlers *aja* et *gen*, *asi* ou *ashi* signifie « main ou la main + les dix doigts » constituant le prolongement du bras. A quoi réfère ce signifiant *asi* ou *ashi* lorsqu'il est associé à *-deks* et d'où provient ce *deks* ?

La valeur sémantique de *-dèkɛ* dans le composé numeral *ashidéke* ou *àsidèkɛ*, peut vouloir dire «un» ; dans ce cas le /-ɛ / de *kɛ* dans *dèkɛ* est en harmonie vocalique avec la voyelle /*i*/, de *àshi* ; et *dèkɛ* devient la structure superficielle de *dèkà* sa structure profonde ; *àshi*

dans un autre contexte, comme dans na àshi amɛ, «saluer une personne», concerne une main; cependant, lorsqu'on salue quelqu'un, on met sa propre main dans celle de celui-là, en y rassemblant les dix doigts ; àshi est attesté aussi dans l'expression alodeka dé xo no ashikpée, c'est-à-dire qu'on ne peut applaudir avec une seule main, autrement dit, il faut joindre les deux mains pour applaudir et pour reproduire le bruit, l'éclat qui en découle ; la déduction logique est que ashidéke proviendrait de àshi wo dè déka to lé mɛ, ce qui revient à dire qu'on a déduit un doigt des dix doigts réunis ; de hi découle le concept de ashideka codifié ici pour signifier neuf (9).

On note ainsi, dans le cadre de l'énumération de ce terme, l'invention des parties du corps dont on peut se servir comme instrument de comptage. A y observer de près, chez les locuteurs aja et gen, le système comptable est à base dix (10). Nous y reviendrons.

A l'inverse, les locuteurs fon et gun feraient usage à la fois de la base cinq (5) et probablement de la base dix (10). Comment cela se présente-t-il ?

Pour le locuteur fon, le système connaît une transformation à partir du nombre sept (tɛnwè) ; avant de tabler sur cette transformation, essayons de formuler une hypothèse par rapport à ayizɛn (six) ; ce terme devrait être composé de cinq+un, pour marquer le début de la base cinq ; mais à l'étape actuelle de nos connaissances, toutes tentatives pour expliciter sa valeur sémantique est vaine ; en creusant dans l'environnement phonique des autres parlers dialectaux, on arriverait sans doute à mesurer cette composition. Sa structure n'est guère éloignée de celle de adɛn usité en aja et en gen.

Par contre, de sept (tɛnwè) à neuf (tɛnnɛ) en passant par tanton, on constate les traits définitoires de la base cinq, car tɛnwè provient de àtón+èwè, c'est-à-dire cinq+deux, tɛnnɛ, ou àtón+ænɛ, c'est-à-dire cinq+quatre et tantón ou àtón+àtón, c'est-à-dire cinq+trois.

On obtient les nombres [tɛnwè] [àtón+èwè], [tantón] àtón+àtón et [tɛnnɛ], àtón+ænɛ par association ou par combinaison de la base cinq et des autres noms de nombres, notamment deux (èwè), trois (àtón), et quatre ænɛ.

Les phénomènes observés se situent au plan syntagmatique ou systématique selon les perspectives théoriques en matière de description des langues.

Cependant, rappelons que l'association de deux constituants dont l'un détermine l'autre forme un syntagme de détermination dit syntagme heterofonctionnel ; par détermination, (Houis, 1981) nous entendons un processus sémantique visant à constituer du sens par un rapport de signes a un support préalable ; il s'agit ici d'une détermination numérale, parce que deux grandes classes caractérisent les parlers gbe ; on y note la classe des verbes et celle des nominaux ; cette dernière est subdivisée en trois sous catégories, à savoir, le nom; le pronom et le numéral.

On s'aperçoit, à partir de cette clarification, que la formation des composés numéraux *tenwe*, *tanton* et *tsnne* obéit à des critères de compacité morphologique et tonale car la compacité est dite morphologique (Tchitchi 1984,316 sq); Lorsque le nom compose forme un seul paradigme d'association aux lexèmes de la langue, et ces lexèmes entretiennent entre eux un rapport virtuel de substitutivité ; la compacité tonale que nous observons précède de ce que les différentes combinaisons qui ont abouti à la formation des noms composés ont opéré un certain nombre de changement au plan des schèmes tonals, ce qui induit le trait de compacité tonale ayant affecté les trois constituants ci-dessus indiqués. Cette formalisation linguistique était nécessaire pour clarifier certains concepts que la nature de notre formation initiale ne nous permet pas de saisir dès le premier abord.

De toute évidence, le système comptable fon se présente comme un système à deux bases: une base cinq et une base dix, et selon Julien Alapini(1969 : 58),» en langue fon, on compte par un jusqu'à cinq, par cinq jusqu'à quarante, par quarante jusqu'à deux cents, par deux cents jusqu'à quatre mille», Il faut louer l'effort de Julien Alapini dont le Petit Dahoméen constitue un modèle de ressourcement culturel. Comment les dix premiers nombres se présentent-ils chez le locuteur gun?

Il ne s'agit point de reprendre la même démonstration, mais le lecteur doit se rendre à l'évidence qu'il existe une intercompréhension entre le fongbè et le gungbè, parlers utilisés principalement sur le plateau d'Abomey (fongbè) et à Xogbonu ou Porto-Novo (gungbè). Dans l'énoncé des numéros, nous observons une similitude remarquable entre les cinq premiers nombres chez les locuteurs des deux parlers. Par *cidokpo*, c'est-à-dire par six, le locuteur gun s'oppose au locuteur fon qui énonce *ayizen* ; s'il nous faut recourir à une forme

de reconstitution protolinguistique pour restituer les signes constitutifs de ayizɛn; nous ne rencontrons pas les mêmes difficultés quant à ce qui concerne cidokpo.

Pour nous, dokpo, signifiant tin, intègre les nombres ordinaux dont l'utilisation réfère nécessairement à un objet ou à une chose; mais une telle hypothèse ne saurait avoir valeur de référence ici, rien ne nous permet de définir le signifie qui est associé au signifiant ci de cidokpo, car le gungbè peut formaliser l'énoncé suivant avec: wëgbò dokpo dié ,» voici un livre» ; on raisonne comme si ci équivalait à un autre cinq différent de àtôn ; dans ce cas, ci+àwè, c'est-à-dire cinq+deux ; ci+àton ou cinq+trois ; ci+ ænɛcinq+quatre. Naturellement, la base cinq en gungbè est attestée, comme elle l'est en fongbè.

Cependant on observe un phénomène de palatalisation pour trois cas en gungbè : cyanwè, cyantôn, cyenne, la palatalisation étant un fait articulatoire contrastif et son cadre naturel n'est pas le phonème, mais la syllabe ; trois autres cas sont attestés dans les noms de nombre désignant douze [wyawè] wo+awè, treize [wyatôn] wo+atôn, quatorze [wyɛnɛ] wo+ɛnɛ comme nous le constaterons par la suite.

La poursuite et l'approfondissement des études dialectologiques doivent permettre aux chercheurs d'avancer dans la formulation des hypothèses; la glottochronologie peut aider à révéler certains des aspects de l'analyse qui n'arrive pas à statuer sur les combinaisons et la nature véritable de certains signes. Essayons maintenant de compter de 10 (dix) à 20 (vingt) dans les quatre parlers dialectaux, ajagbè-gengbè, fongbè-gungbè :

Ajagbè	Gengbè	Fongbè	Gu
Ewo	ewo	wo	àwo
Widek	wodeka	wodokpo	wido
wivè	wevè	wéwè	wya
witon	wetôn	watôn	wya
wine	wene	wɛnɛ	wyɛ
wiatôn	weatôn	afoton	fotô
wiadɛn .	weadɛn	afoton nuku	foton nukun

wiadre	weadren	afoton	foton nukun
winyi	wenyi	afoton	foton nukun
wiashi	weàsidekɛ	afoton nuku	foton nukun
(è)wì	(è)wì	ko	oko

On observe que les locuteurs aja et gen déclinent les noms de nombres de onze (11) à dix-neuf (19) en utilisant la relation de détermination immédiate, car aucun autre signe ne se situe entre les deux signes liés entre eux ; mais il y apparaît un phénomène d'assimilation vocalique comme par exemples, dans witon, weton, waton ; waton y associe une palatalisation contextuelle.

A travers l'utilisation de afoton ou foton, on se rapproche encore de la symbolique du corps humain pour désigner les nombres, car dansafoton qui est un composé numeral, nous avons deux termes en relation immédiate : àfô «pieds+àtôn «trois» ; ici le pied sert de mesure et trois pieds nous fournissent le nombre quinze ; les locuteurs du fongbè et du gùngbè se réfèrent eux aussi à une partie du corps humain tout comme les locuteurs de l'ajagbè et du gengbè.

Ce que l'on peut admettre et retenir est que les locuteurs fon et gun comptent de cinq en cinq, de dix à quinze puis de seize à vingt mais à partir de quinze, ils utilisent un opérateur qui associe quinze aux quatre premiers nombres ; c'est, pourquoi nous retenons nuku comme opérateur à ce stade de l'énumération, tel qu'il est attesté dans le tableau ci-dessus ; on retient que dans le langage courant, nuku signifie œil et nous voilà une fois encore avec une autre partie du corps, si on considère que afoton nuku dokpo constitue un syntagme numeral, on dira de nuku qu'il assume une fonction logique de médiateme ; il est le lien oblige sans lequel le syntagme n'aurait pas de sens ; par exemple afoton dokpo apparaît comme un tas de mots sans relation logique. Pour désigner vingt, le couple aja-gen l'indique par (è)wì, tandis que le locuteur fon l'énonce ko, le locuteur gun l'énonce oko ; il apparaît ici comme dans dokpo et deka, (è)wì et ko un début de différenciation linguistique que la linguistique historique devra pouvoir éclairer.

Quand on scrute attentivement les nombres cardinaux dans les quatre parlers dialectaux, on s'aperçoit de la présence d'un type d'opérateur dans la suite de l'énumération. Ainsi, pour le couple aja-

gen qui compte de dix en dix, nous avons identifié l'opérateur von qui associe la base vingt aux .neuf premiers nombres ; on énonce ewi von deka(21), ewi von vè(22) ... ewi von adrè (27) ; à ce stade le locuteur aja peut énoncer evè to lè egbànmè (28) ou ewi von nyi, deka to lè egbànmè ou ewi von ashidekè (29) ; puis il énonce ègbàn, commun à tous les quatre parlers. Pour le couple fon et gun, c'est le même opérateur nukun qui associe les quatre premiers nombres a ko pour obtenir ko nukun dokpo, ko nukun wè, ko nukun aton, ko nukun ènè ; à vingt-cinq on a ko aton ; l'association reprend aussi ko atôn dokpo(26), ko aton nuku wè(27), ko aton nuku aton(28), ko atôn nuku ènè.

Comme on peut le constater, à partir de ko, il faut intégrer l'opérateur nukun à l'énumération; mais la preuve de la base cinq est encore prouvée ici, car le locuteur fon ou gun n'énonce pas ko nuku aton, mais ko atôn ; et à partir de vingt-six(26) le système recommence et se poursuit, de cinq encinq comme si l'esprit ne peut opérer que de cinq en cinq dans le comptage ou même dans la prise des mesures.

Le temps à consacrer a. un tel travail serait immense; les mathématiques modernes se retrouveraient-elles facilement ? Est-il nécessaire de décimaliser? Et pourquoi donc?

Pourquoi décimaliser ?

On sait maintenant que la numération décimale est celle qui précède par dix, et ceci, à partir des modelés présentes ci- dessus ; mais parmi les locuteurs dont les noms de nombres ont été visités, il y en a qui précèdent par hi numération a base dix, comme par exemple 4,35 ; dans cet exemple, chacun des chiffres places après le virgule constitue une unité décimale ; 3 est la première décimale et 5 la deuxième ; le chiffre est la présentation graphique du nombre comme ce que représente le schème pour un énonce, et de nos jours, les mathématiques modernes utilisent les chiffres arabes (1,2,3,4,5,6,7,8,9,0) pour réaliser les opérations logiques.

Lorsque nous examinons les noms de nombres chez les locuteurs aja et gen, on observe que ces noms de nombres s'énoncent par la numération a. base dix, tandis que chez les locuteurs fon et gun, on note la numération a. base cinq et a base dix. Pour faciliter les

opérations mathématiques et l'accès aisé aux données chiffrées, a fait passer des systèmes de numération a. base dix, dans le respect des principes terminologiques dont le plus important, de notre point de vue, est le recours aux concepts de base de la langue cible, c'est-à-dire l'exploitation méthodique des textes oraux et écrits pour mesurer la valeur du vocabulaire, du lexique et de la terminologie dans chaque domaine spécifique ; le comment décimaliser est sous-jacent à une telle démarche; des lors, comment le faire ?

Comment décimaliser ?

La décimalisation est une opération qui concerne les chiffres et les chiffres sont la présentation graphique des nombres ; il faut tenir compte de la notion de système d'abord, puis du système décimal avant d'envisager la décimalisation des systèmes numéraux qui précèdent par base cinq.

On retient qu'un système constitue un ensemble structure d'objets ou de choses qui peuvent ou qui ont un caractère abstrait, et que le système décimal; considère comme un système d'unités, constitue un «ensemble d'unités choisies de manière à pouvoir exprimer les mesures de grandeurs physiques rationnellement et simplement»(Le Petit Robert, 1993).

Le rôle des chiffres est prépondérant dans le système décimal et l'on peut mesurer les difficultés lorsque l'on se trouve en face d'un système numérique à base quinaire.

Lorsqu'au Bénin, en 1970, les membres de la commission nationale de linguistique ont recommandé à toutes les sous-commissions de langues de procéder à la décimalisation des systèmes d'énumération, ils n'avaient point posé le diagnostic consistant à faire l'état de l'existant ; on ne se doutait pas de ce que les langues parlées au Bénin avaient pu codifier le système décimal en tant que tel et les locuteurs du fongbe et de l'ajagbese sont jetés à l'eau pour élaborer une terminologie appropriée afin de passer d'une base quinaire à une base décimale.

Notons au passage que la terminologie est regardée au départ comme un vocabulaire particulier utilisé dans un domaine de la connaissance ou dans un domaine professionnel ; considérée comme une lexicographie; la terminologie se définit comme l'étude

systématique des termes ou des mots et syntagmes spéciaux servant à dénommer une classe d'objets et des concepts; ainsi, elle réfère aux concepts de dénomination et de désignation pour que l'homme s'en serve afin de pouvoir identifier les objets de son environnement naturel et culturel.

Dans un cas comme dans l'autre, les résultats des travaux de décimalisation ont montré que chez les locuteurs des deux parlers, on a utilisé une méthode propre à la démarche terminologique, à savoir, le transfert ou l'élargissement sémantiques dont l'un, le transfert, résulte de ce qu'un « terme perd peu à peu son acception originelle pour désigner un nouvel objet », et l'autre, « l'élargissement, intervient lorsqu'un terme d'acception usuelle définie est utilisé pour désigner une notion nouvelle par analogie ou métaphore » (Houis et Bole-Richard, 1977).

Prenons d'abord le cas du parler fon du continuum dialectal gbè pour constater que le principe de la décimalisation du système numéral à base quinaire a permis aux locuteurs de désigner zéro par *vó* et en retenant *wo* pour signifier dix; la rupture avec la système à base quinaire est introduite au niveau de *afoton*, quinze, avec une reprise de l'opérateur associatif *nukun* à partir de onze jusqu' à vingt; dans l'ancien système, vingt-cinq, trente-cinq on quarante 'cinq' étaient énoncés comme suit *ko aton*, *gbanaton*; *kandé aton*; ces noms de nombres deviennent *ko nuku n aton*, *gban nukun aton*, *kandé nukun aton*, etc.

Chez les locuteurs aja, quand bien même le système était déjà à base décimale, on y a introduit comme *etadeka* ou *èwo* (dix); dans une sorte de, relation de détermination immédiate, nous obtenons les dizaines comme *ètavè* (vingt), *ètaton* (trente), *ètanè* (quarante), *ètaton* (cinquante) au lieu de les nommer dans l'ancien système comme *eèwi*, *ègban*, *èka*, *èka ho wo* ... (lire à ce sujet Tchitchi, 1994, 109 sq).

Dans ce cas, le locuteur fait usage de l'opérateur associatif /*ci*/ à partir de la désignation de onze pour lier les noms de nombres; ainsi *tadeka ci deka*, *tadeka ci vè*, *tadekaci tori*, *tadeka ci nè*, *tadeka ci aton*... Sont énoncés pour désigner *wideka*, *wivè*, *witon*, *winè*, *wiaton* ... dans l'ancien système comptable.

Nùkun, chez le locuteur fon et ci chez le locuteur aja sont devenus des opérateurs qui ont été soumis au fait terminologique de, transfert

et d'élargissement sémantiques. Nous resterons à ce niveau pour présenter dans le tableau qui suit les nouvelles dénominations de 0 à 50, pour matérialiser cette fois certains aspects des résultats du travail de décimalisation entrepris au Bénin.

Chiffres	Aiagbè	fongbè
0	Tootù	vo
1	èdé	odé
2	Evè	wè
3	Etôn	atôn
4	enɛ	ɛnɛ
5	Atôn	àtôn
6	adɛn	ayizɛn
7	adre	tɛnwè
8	Enyi	tanton
9	ashideke	tɛnnɛ
10	etadeka	wo
11	tadéka ci deka	wo nukun dokpo
12	tadéka ci vè	wonukun wè
13	tadéka ci ton	wo nukuun atôn
14	tadéka ci nɛ	wo nukuun ɛnɛ
15	tadéka ci aton	wo nukun àtôn
16	tadéka ci adɛn	wo nukun avizɛn
17	tadéka ci adre	wo nukun tɛnwè
18	tadéka ci nvi	wo nukun tanton
19	tadéka ci ashideke	wo nukun tɛnnɛ
20	Tavè	ko
21	tavè ci deka	ko nukun dokpo
22	tavè ci vè	konukun wè
23	tavè ci ton	ko nukun atôn
24	tavè ci nɛ	ko nukun ɛnɛ
25	tavè ci aton	ko nukun àtôn
26	tavè ci adɛn	ko nukun avizɛn

27	tavè ci adre	ko nukun tɛnwè
28	tavè ci nyi	ko nukun tanton
29	tavè ci ashidekɛ	ko nukun tɛnnɛ
30	taton	gnàn
31	taton ci deka	gbàn nukun dokpo
32	taton ci vè	gbàn nukun wè
33	taton ci ton	aban nukun atôn
34	taton ci nɛ	gbàn nukunɛnɛ
35	taton ci aton	gbàn nukun àtôn
36	taton ci aden	gbàn nukun ayizɛn
37	taton ci adre	gbàn nukun tɛnwè
38	taton ci nyi	gbàn nukun tanton
39	taton ci ashidekɛ	gbàn nukun tɛnnɛ
40	tanɛ	kandé
41	tanɛ ci deka	kandé nukun dokpo
42	tanɛ ci vè	kandé nukun wè
43	tanɛ ci ton	kandé nukun aton
44	tanɛ ci nɛ	kandé nukunɛnɛ
45	tanɛ ci aton	kandé nukun àtôn
46	tanɛ ci aden	kandé nukun ayizen
47	tanɛ ci adre	kandé nukun tɛnwè
48	tanɛci nyi	kandé nukun tanton
49	tanɛ ci ashidekɛ	kandé nukun tɛnnɛ
50	taaton ... etc.	wo do aton ... etc.

Conclusion

Il nous fallait un système complet de décimalisation jusqu'à saturation pour mieux apprécier le degré de connaissance et de savoirs. Quel que soit le système, seule la pratique peut fournir la mesure de l'utilité et de l'usage, car, quand on ne pratique pas, on est dans l'ignorance ; quand on connaît et qu'on ne pratique pas, on demeure toujours dans l'ignorance, le peu de connaissance acquise pouvant se dissoudre dans le magma diffus des autres formes de connaissance ; voilà pourquoi la pratique et la connaissance constituent une base objective du dévoilement de l'ignorance.

Dans ce contexte de décimalisation où toutes les sociétés affrontent les nouveaux défis en matière d'utilisation des technologies de l'information et de la communication, il y a lieu de se hâter lentement, car les créations terminologiques découlant de la technologie ne devraient pas nous pousser à faire des bonds quantitatifs au mépris de la valeur des cultures africaines ; il nous faut maîtriser les richesses connues ou travailler davantage à leur transformation ; il nous faut nous réapproprier les savoirs endogènes en nous familiarisant avec les langues qui les ont enregistrés et codifiés ; de toutes les manières, il n'existe pas de langues pauvres ; toutes les langues du monde sont riches, du niveau technologique atteint par les peuples qui les parlent.

Bibliographie

- Aizandjenon Coomlan , *L'enseignement des mathématiques en fongbe, Nukplonme matematikiton do fongbeme, Contribution à l'introduction des langues nationales dans le système éducatif au Bénin*, Mémoire de fin de stage de formation des Conseillers pédagogiques, Centre de Formation des Personnels d'Encadrement de l'Education Nationale (CFPEEN), Porto-Novo, 2003
- Alapini Julien, *Le Petit Daboméen, grammaire, vocabulaire, lexique en langue du Dabomey*, nouvelle Edition revue et corrigée, les Editions du Bénin, Cotonou, 1969

- Bole-Richard Remy, *Systématique phonologique et grammatical d'un parler ewe: le genmina de Sud Togo et Sud Bénin*, l'Harmattan, Paris, 1983
- Dubois Jean et al, *Dictionnaire de Linguistique*, Larousse ; Paris, 1973
- Gbaguidi Ahokpedji René, *Enseignement des Sciences Physiques en fongbe : cas de l'électricité*, Mémoire de fin de formation pour l'obtention du certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement secondaire (CAPES), Ecole Normale Supérieure, Université d'Abomey-Calavi, Porto-Novo, 2005
- Hazoumè Marc-Laurent, *Etude descriptive du gungbe : phonologie et grammaire*, thèse de doct. de 3^{ème} cycle, Paris III, Paris ,1979
- Houis Maurice et Bole-Richard Remy, *Intégrations des langues africaines dans une politique d'enseignement*, UNESCO/ACCT, Paris ,1977
- Tchitchi Toussaint Yaovi, «Numérations traditionnelles et arithmétique moderne», in *Les savoirs endogènes, pistes pour une recherche*, sid Paulin J. Hountondji, Codesria-Karthala, Yaoundé-Paris, 1994
- Tchitchi Toussaint Yaovi, *Systématique de l'ajagbe*, thèse de doct.de 3^{ème} cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Paris, 1984
- Tchitchi Toussaint Yaovi, *Terminologie et transfert de technologie*, Spécial *Cahiers d'études linguistiques*, Publication du département d'études linguistiques et de tradition orale, Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines. Université nationale du Bénin, Cotonou, 1990
- Varrod Pierre et al., *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire Le Robert, Pans, 1996

Indigenous Knowledge and Oral Traditions in Zulu (South Africa) and Gun (Benin)

Marcellin Vidjennagni Zounmenou

Wits University, Johannesburg

Abstract

Modern development is the result of Knowledge production, use, regeneration and dissemination. In the African context, knowledge takes the shapes assigned to it by cultural parameters. Knowledge is conveyed mainly through oral channel. Because of this feature, there is a power struggle between traditional and modern knowledge: As a result the form of the African Knowledge is said to be the causes of the problems which the continent experiences and which jeopardize its political and developmental status. Oral traditions are said to be archaic, unproductive, repetitive and redundant, and as such, they subvert or even obstruct modern development ideologies. They also shape an African Personality loaded with apathy and unable to fight oppressive forces. The purpose of this paper is to analyze the content and the role that oral forms, namely, Gun. (Benin) and Zulu. (South African) proverbs and tales can play or play in the political arena. It examines these genres of oral material for what they say or have to say about the communities' members' life or experience. It also seeks to determine the reasons why oral traditions subvert the mainstream knowledge paradigm. I argue that the political and economic status of Africa is the result of the distorted use and manipulation of Indigenous Knowledge System, rather than that of its intrinsic nature. The paper concludes that for the Indigenous Knowledge System to be productive, it has to be taken into consideration by the mainstream development epistemology.

Introduction

African traditions have been and are still considered hindrance for a good governance, democracy and development. There is a Eurocentric view of the world according to which, all societies are

moving gradually towards a single and exclusive societal model. At the same time, however, there is a growing disillusionment and disenchantment with the development strategies which have been put in place since the late 1940s. Wolfgang Sachs says “the idea of Development stands today like a ruin in the intellectual landscape. Its shadow obscures our vision” (1993: 2). Most development experts are starting to realise the inextricable link between culture and development. Preiswerk writes: “The idea is slowly emerging that different development patterns must be invented to suit different cultures. Most recent documents on development such as the second Club of Rome report acknowledge such a principle” (in SME Bengu, 1976: VI). Kwesi Prah shares this view when he says: “development is impossible if it is not premised on our own historico-cultural conditions. No society in the history of mankind has ever been able to progress socially and economically on the basis of unrestrictedly borrowed cultures [...] an awakened Africa cannot be built on a bankrupt culture. We need to [...] rehabilitate our culture as part of the national democratic transformational process in which post-colonial Africa is immersed” (1997: 46-53).

Contemporary political institutions in Africa, competing over the idea of an “African Renaissance,” are divided between these two orientations. On one side, the New Partnership for Africa’s Development (NEPAD) gives precedence to the support of developed countries. The political leaders at the helm of NEPAD want the West to legitimize their initiative. On the other side is the view articulated by former UN Secretary General Kofi Annan in his address to African heads of state at the launching of the African Union in Durban, South Africa (July2002):

We have African traditions we can draw on - traditions that teach us the value of democracy based on consensus. Too often, in recent times, the name of democracy has been misused to describe situations where a vote is taken without free and fair debate beforehand, and where those who have won 51 per cent of the votes claim the right to ride rough-shod over the other 49 per cent. But that, I suggest, is not true African democracy, In African democracy, the rulers listen to the ruled, and the majority to the

minority. Our traditions teach us to respect each other; to share power; to give every man his say, and every woman hers. Consent and consensus, achieved through long and patient discussion, are at the heart of many of those traditions. Let us keep that in mind, and resist the temptation of short cuts, or solutions imposed by force (Annan, 2002: 2-3).

For Annan, African traditions are a valuable source of inspiration likely to enhance democracy and development. Referring to a political situation in Africa where political leaders take excuse in these traditions, he points out the responsibilities of rulers. According to him, a ruler has to listen to the ruled, to give every man his say and every woman hers. Freedom in general and particularly freedom of expression is not unknown in African traditions. Not only must a leader listen to the ruled, he must also take into account their grievances and complaints without any ambition to silence them. Some people call this political process consensual or participatory democracy. Discussion plays an important role in the Success of such political process.

But not everyone shares this view. According to Kwasi Wiredu (1980), Anthony Appiah (1992) and Paulin Hountondji (1983), African proverbs express unanimity and apathy. For these scholars, African proverbs lack critical and original thinking. This lack, according to them, hinders development of the African continent because of Africans' position with regard to their leaders.

These two positions - the Eurocentric model and the model based in African traditions - provide contrasting approaches toward an African Renaissance. In this paper I shall use two sorts of evidence to support Kofi Annan's position against both the Eurocentric model and the scepticism of Appiah, Hountondji and Wiredu. The first sort of evidence is a corpus of proverbs and tales in Gun and Zulu that I have gathered and assembled for a larger research project. I argue that these proverbs and tales embody various ideologies. As such, they deal with knowledge, its production, acquisition and use. They transfer, preserve and perpetuate knowledge. This knowledge forms what is called "people's consciousness" or "people-centered consciousness." It covers individual and communal or communalistic life. African

communities in general, and Zulus and Guns in particular, assess their members' behavior and action in the light of this consciousness.

Many researchers in the Humanities have pointed out the relationship between oral genres and power relations (Furniss and Gunner, 1995). "Power" refers to the capacity to affect the wills, decisions and deeds of other persons. Power relations happen at authority levels: in the family, in the community and in political entities such as nations. Power relations are either vertical or horizontal.

Since oral genres in Zulu and Gun communities deal with power relations and the art and politics of governance, they assume political functions by mediating the relation meaning-ideology-action. The ideologies embodied in these genres affect people's behavior, decisions and actions. Seen from this perspective, they can play a determinant role in the implementation of the ideals of the African Renaissance. There is a holistic conception of life in traditional communities. A person is seen as a whole, defined with reference to the community and its values. A person's political features are not separated from his or her daily behavior. From this, I infer that the ideologies embodied in Gun and Zulu proverbs and tales play political roles, albeit sometimes only implicitly. They support or subvert power and as such, have been an efficient tool in the fight against colonialism. They have also been used in various occasions by previous and new generations of African leaders. Their use for political purposes by the first generation of African leaders proves that proverbs and tales are linked to the political life of African communities (Julien et al, 1986; Midiohouan, 1986; Furniss and Gunner, 1995). Therefore, they can influence the ideals of the African Renaissance by instilling positive values in the new generation. However, their ability to affect behavior, decision, and actions implies that these values can hinder or promote the development of the continent; it depends on their use.

The second sort of evidence involves traditions in general, focusing on their political and social uses. Analyzing case studies from Uganda, Senegal and Rwanda helps to verify whether African traditions can be used for political development.

Narratives and case studies

Narratives

Despite being geographically distant from each other, the Zulu and Goun communities share similar values. These values play similar roles as far as governance, identity and behavior are concerned. Both communities are patriarchal. They give precedence to communal life at the expense of individual life. They cherish human-centered values and develop a philosophy of what is termed African Humanism.

These communities' proverbs and tales reflect their broader social, cultural and political similarities. Considerable differences arise when it comes to the performance of the tales, but in both cases the performance appears as a popular school - formal traditional education - particularly when everybody has access to knowledge. Just because this kind of knowledge is transmitted in a popular way it does not follow that it has no value. Performance is constructed systematically and the knowledge transmitted during the performance is orientation-to-life knowledge.

Goun proverbs are a source of knowledge because they inform the community on the values cherished by it and its orientation to life. This orientation to life gives greater importance to human life, solidarity, and work, management of the social structure, social behavior and development. They also criticize and abhor lies, laziness, fear, and mimicry. Proverbs in Goun promote not only positive values but also other values, namely, power and gender relations.

Similarly, Zulu proverbs cover all aspects of life in the community and all the features of people, alive or dead. They deal with individuals, their status, their lives, their behavior within the community and the whole community, its structure and its management. They also deal with power and power relations.

Even if the rule of democratic practice is not systematically written, then, it is present. The art of governance here is the responsibility of both the leaders and the ruled and this contradicts the absolutist conception of political practice in the traditional societies in order to justify the lack of democratic practice or of good governance in modern African societies. Proverbs and tales appear as socio-political tools with the purpose of social control. They have a holistic character

and they do not limit their domain of function. They deal with daily life as well as with the art of governance within the concerned communities.

At the same time, however, proverbs and tales are not ideologically univocal. Analyzing the political roles of oral traditions, Caroline Hamilton writes:

“Far from simply representing the interest of a particular group, oral traditions often reflect ideological struggles between the rulers and ruled. Carefully unpacked and deconstructed’, oral traditions can provide evidence of ‘voices from below. Often this evidence can be found, not in the consistency of oral traditions, but in their very contradictions and ‘fault lines.’ (1987: 67)

African proverbs do not, then, express unanimity and apathy as Wiredu, Appiah and Hountondji charge. To be sure, proverbial utterances have embedded in them a truth that is unanimously accepted by all the members of the community. But there are proverbs which recommend and value all types of reaction, conformism and anti-conformism, subversion or support of power. Proverbs express ideas and counter-ideas, positions and counter positions.

At this stage, I turn to the second source of evidence in favor of the value of popular consciousness for African Renaissance, namely, case studies of the uses of tradition in achieving social and political aims. I here analyze the use of African traditions in three contexts (Rwanda, Senegal and Uganda), and then weave these together with further reflections on oral genres as they appear in the discursive interaction of the Gun and Zulu communities.

Case Studies

Uganda once had the highest HIV/AIDS prevalence on the continent. But compared to countries like Kenya, Malawi and Zambia, the Ugandan government has managed to curb the spread of this disease. This success is due to a government strategy of marshaling the community to fight the disease. The government and community achieved a global mobilization of the community made of an extensive awareness campaign, which aimed mainly a behavioral change. Referring to the importance of this strategy, Yoweri Museveni,

president of Uganda quoted a proverb: “If you are in Africa,” he said, “and there is a lion in the village, the first thing you need to do is to warn the people of the threat.” However, the success lies more in the way he did it. He mobilized the elderly people of the community and community leaders, and educated them on the threat. They spoke to the members of the community using language they understand. Elderly people and community leaders are regarded as best understanding communal dynamics, which they used in the campaign. Community members looked up to them as fathers and wise people. Consequently, the community listened to their advice. Even though the input of the government is essential in the fight against HIV / AIDS, then, ‘the community input seems to have been determinant - to the extent that the Ugandan strategy has been labeled a “social vaccine with 80% efficacy,” an African solution to AIDS.’¹ This level of success in reducing HIV infection appears to be unique in Africa. Here, traditions pictured in the conveyers of the message (elderly people, community leaders chosen by the Community according to criteria set up by its members), the channels and the communicative resources used guaranteed the success of the campaign. More importantly, the whole procedure started with a proverb with which the members of the community identified. That created the necessary conditions for the reception of the message. Finally, the success of the strategy did not stem from the strategy itself but from the way it was implemented. The role of traditions is very important at this stage.

In Senegal, communalism and communal solidarity enabled the government to have the same results as in Uganda in the fight against AIDS. In both places, people who conducted the awareness campaign used traditional resources at their disposal. More importantly, the communities involved in the campaign looked at them as father figures. This made their message get across.

In Rwanda after the 1994 genocide, the government set up *Gacaca*. This is a court that judges people responsible for the genocide as well

¹ Dr Rand Stoneburner, Director of Health and Population Evaluation, Cambridge University (currently based at the Chris Hani Baragwanath Hospital in South Africa). He conducted a comparative study of Uganda’s HIV in collaboration with Dr Danie Low-Beer (Fast Facts, July 2002, South African Institute of Race Relations: 3)

as promoting understanding, reconciliation and unity among Rwandans from different social origins. This court comprised community leaders, elderly people and a few intellectuals. The court got the people talking to each other and found local ways to resolve local problems, using local terms. *Gacaca* also illustrates the efficiency of African traditions in the modern environment. I will Come back to the efficiency of oral traditions, positive or negative, depending on the context in which they are used, in due course.

These three cases show that traditions can be used to effect social change. In the Ugandan and Rwandan cases, officials used traditions to solve social problems because these traditions are easily accessible to people. Their efficiency in the fight against AIDS in Uganda and in the reconciliation process in Rwanda *is* proof that African traditions in general and more specifically oral traditions should be used to effect social change. I will come back to this idea in due course.

Proverbs in Politics

These cases involving the practical use of traditions lead me to the more specific political uses of proverbs and tales in both Gun and Zulu communities. In this section I present cases in which proverbs and tales have been used on political platforms with the view of effecting social change. Then I will proceed with the interpretation of the cases and finally, through their analysis, assess the truth of Annan's view of African traditions. The last part of the section will also take into account the use of traditions as a whole.

On 6 May 1985, Benin students went on strike. While the government officials portrayed them as leftist anarchists, a show host played an African traditional song where the following proverb was quoted: *Ye jo dan do bo do ama hu* we "One lets the snake aside, to kill the leaves" implying that the government, instead of solving the problems which the students were facing, diverted the people's attention from the truth by organizing a campaign of misinformation. As result, the presenter was dismissed and jailed.

The proverb alludes obliquely to the official political discourse of the moment, which presented students as leftist anarchists. The proverb presents two metaphors: the metaphor of "letting the snake

aside” and that of “killing the leaves.” The first portrays the problems, which led students to go on strike while- “killing the leaves” represents the official discourse on the students’ strike. In its context, the proverb intervened to mean that the ideological trend of the strikers is not the main issue. This proverb highlighted the reasons why students went on strike. It did so in such a way that people had access to objective information. In the meantime, it raises the issue of respect as it portrayed government as lying in order to seek popular support. In fact, the government was creating a diversion because popular support was crucial for them to deal with the students’ strike. The use of this proverb was a blow for the government project. Politely but firmly, the proverb revealed the lies of the official discourse. The proverb shifted reaction to the events. The government’s reaction stemmed from a double perspective: First, in context, the meaning of this proverb is clear and unambiguous. Second, it is directly accessible to the people from whom the government was initially seeking support. Its contradiction of official discourse changed the whole perspective since this proverb speaks to people in the form they understood it. The semantic and symbolic weight, which it carried, made it accessible. The efficacy of this discourse should be gauged by the government’s reaction towards the show host.

Two years after he was elected President of Benin, Nicephore Soglo transformed the state affairs management into a family business. His brother-in-law was appointed Minister of Defence while his wife was present in every instance of state power. In 1993, Florentin Feliho, a previous minister of Defence, denounced the nepotism running in the government and tendered his resignation. But before that, in an interview on radio and television, he declared: *Ma na sen so bo sen so migo a* “I will not worship the horse and the horse’s anus.” Rightly put, he meant he would not take orders from the president and from the members of his family. Doing that and saying what he said using the national language, he wanted to get the message to the population.

His use of this proverb intervened in a context where a minister has to question and contest the authority and the political practice of the president who appointed him. In the meantime, he wanted to convince the ruled because the president was popular among them. In such a context, political orthodoxy commanded him to accept every

wrongdoing, especially by the president, as it would appear ungrateful to contradict the one who appointed him. Instead of condoning the president's nepotism, however, he used a proverb to challenge the president's family's involvement in public affairs. In this proverb, there are two metaphors: the horse and horse's anus. The horse depicts the president while the horse's anus symbolizes his family's interference in the state's affairs. The first metaphor is positive since it values the president's status. The second is negative as it points out that his family's interference is harmful, not only for the state but also for the working relationship among the members of the government. The two metaphors are linked to produce a rejection of subservience. It denounced the nepotism practiced by the president and more importantly, it pointed out a wrongdoing of a president whose popularity helped him to do things which were prohibited by ethics. Clearly, Mr. Feliho was refusing to take order from the president and from the members of his family. He was also trying to justify his resignation from the government. This proverb recommends implicitly the sharing of power, but not at family level. The use of this proverb attracted the sympathy of many people, ordinary citizens, and members of government as well as of the opposition parties.

In the same year, while facing fierce opposition in parliament, President Soglo said: *Les biches viendront boire ala riviere* "antelopes will come to the river to drink" (French version of a Goun proverb). Put in context, this means that the opposition to the president will join his government and approve of his policies. This proverb has two metaphors: Antelope and the river. Antelopes symbolize Soglo's opponents, while the river designates his government, his policies and political practice. The proverb is used to castigate the harshness of the opposition parties and their political opportunism. In the meantime, this proverb could be applied in another context, a context in which the same president will need the support of opposition and the electorate. These two political entities have to invest in him the authority and power to conduct the nation's affairs. This proverb is then twofold. It has a cyclical meaning applicable to one or the other situation. They are sometimes antithetical. This illustrates the dynamism of proverbs and helps to question Appiah, Wiredu and Hountondji's stand on proverbs.

More recently, in December 2002, commenting on the results of local elections for which everything was put in place to prevent the opposition from winning seats in the city of Benin, an editor working for a radio station said: *avo je kento, ye nikpa* "If the enemy is well dressed, one needs to commend him for that." This proverb clearly means that the government should try to respect the opposition even if it does not like the opposition. Obliquely, this proverb raises the issue of respect of those who do not share the official opinion and consequently do not buy into the official discourse. More than that, the proverb encourages the sharing of power. It denounces the will of the government to monopolize power. The proverb may say that implicitly, but it says it and the ruled understood it and reacted accordingly. Kofi Annan's point finds its illustration in this view of respecting those who do not agree with a certain position. It argues that opposition should be respected.

I would like to add two supplementary cases to the above. Between 1972 and 1989, the Benin government opted for socialism as a political ideology. In addition to awareness campaigns, it used song, proverbs, and tales to inform people of its political priorities. Similarly, songs were used by the freedom fighters in South Africa as a form of protest and to mobilize the people and to raise their awareness against apartheid. Some of these songs were published as a movie and edited in the form of a compact disc entitled *Amandla!* These case studies are elicited to illustrate the use of oral traditions on political platforms.

In the above data and in the data of my corpus, do African traditions teach us the value of democracy based on consensus? Do the rulers listen to the ruled, the majority to the minority? Do our traditions teach us to respect one another, to share power, and to give every man his say and every woman hers? Are consent and consensus, achieved through long and patient discussion, at the heart of many of those traditions? If African traditions play the above roles, to what extent do they? In the cases elicited above and in the data of my corpus, do they really and efficiently help to initiate and to effect social change? If they do, which paradigms enable them to do so? To what extent should we draw from these traditions to build a democratic society? More importantly, why do modern African political leaders refer to them constantly on the political platform?

From the speech act perspective, the three proverbs used in the Benin case studies have illocutionary force. The illocutionary force is the intentionality governing both the elicitation and the use of the proverbs in context. In the first case study, the proverb is used to criticize and to denounce the government's attitude with regard to the students' strike. In the second situation the proverb is used to criticize and to denounce the president's political practice. In both the cases, proverbs are used to subvert power. However, there are differences. In the first case the proverb criticizes the government for distorting the truth and for not respecting the students. In the second proverb, Mr. Feliho criticized the president for underestimating the authority of his collaborators by placing them under the authority of his family and friends. From this perspective, ideologies in African traditions teach us the values of democracy. Many proverbs of my corpus allude to these values as well.

Apart from the proverbs which inform contradictory debates and other values of democracy like the respect for opposite opinion, some proverbs in my corpus help to build individuals' values and contribute to the definition of collective identity. The values conveyed by such proverbs are not directly connected to the concept of democracy. However, they create an appropriate environment for the implementation and the success of democratic values since this success is the result of both individual and collective efforts. This is the case with proverbs that deal with respect, sharing solidarity and communality.

Tales in Politics

Similarly, Gun and Zulu tales deal with political situations and can be used to effect social change.

In 1989, Benin organized a national conference, which constituted a transitional government and enabled the country to shift from a dictatorial one-party regime to a multiparty democracy. Taking office on 15 March 1990 and taking over from a former minister who appeared to be fierce and tough on any form of opposition while he was minister of internal affairs (Home Affairs), the new minister, Eustache Sarre, told the tale of the monkey who wanted to be a king.

This fable was extracted from *Châtiments* a book written by Victor Hugo, a French writer of the nineteenth century. This is *in extenso* the text of the speech:

Fable or story

*One day, having a kingly appetite, A monkey wore a tiger's skin.
The tiger had been nasty; the monkey was heinous. He assumed the right
to turn savage.*

*He was grinding his teeth, while screaming:
"I am the conqueror of the thick bush, the gloomy king of nights!"
He waited in ambush, crook of the bush, in thorns.
He piled up horrors, murders and thefts.*

*He slaughtered passers-by, devastated the forest,
In addition, he did all the things, which were done by the true owner of the
skin, which covered him.*

*He lived in a cave, surrounded by carnage. Everybody, seeing the skin,
trusted the character. He roared hideously:*

*"Look! My cavern is full of bones;
Before me everything steps back, shudders, everything migrates, everything
trembles; admire me! Look! I am the tiger. "*

*Animals admired him. Before him, they fled.
A gladiator [Belluaire] came, grabbed him,
Tore apart the skin as one tears apart a linen
Stripped the conqueror and said: "You are only a monkey"²*

The text was translated in the main African languages of Benin and was then made accessible to everybody. It was a political statement. The power of this fable is the result of interaction between the listed items. It is the illustration that oral genres convey universal values. The fable was spread by the media and had immediate effect. People took note of its moral. Radio and television retransmitted the function, demonstrating against the former minister to such an extent that they might have killed him if he had come to sight. Newspapers reported that he could not face the crowd. He went out hidden in an ordinary

²This Fable is extracted from Hugo, V. (1998). The Translation is mine.

car. Consequently, a man who only days before was a powerful and feared minister of Internal Affairs disappeared from the political arena. His political career and personality were eroded. Although the tale did not effect direct social change, it sensitized people and led them to take actions in order to prevent rulers from abusing their power.

In 1993, a row erupted over the privatization of the Benin Breweries, “La Beninoise.” The Government presented a privatization project before parliament. The project was rejected. Once in his office, the president called the press to tell the whole story in the form of a tale. He called it the Buridan Donkey (*l’âne de buridan*). This is a French tale from Jean Bethune who was once Chancellor of Paris University in 1328. *L’ anede Buridan* is a story of a donkey which was hungry and thirsty. In the meantime, he was placed in equal distance between a bucket of water and a basin of oats. The donkey did not know where to start and died of hunger and thirst. Put in context, the tale illustrates the freedom of choice one is confronted with under various circumstances. In response, the speaker of parliament also offered a tale, this one entitled *The Donkey and the Miller*: A miller and his son were on their way to sell a donkey. They rode on the donkey’s back. On their way to the market they met a friend who enquired as to where they were going. The miller told his friend that he was going to sell the donkey. The friend advised him to walk with the donkey so that it could be expensive in the market. The miller walked with the donkey. He met another friend who advised him to carry the donkey so that it could be sold at a better price. He tied the donkey’s legs; put a stick between the donkey’s legs so that it would be easy for them to carry it. He carried one end of the stick while his son carried the other end. While crossing a bridge, the donkey saw his shadow in the water shook and fell in the river. Put into context the tale means that by not making the right and independent decision, one loses what one has. The two narratives refer to the political practice of the two most powerful institutions of the country. But why use narrative instead of explaining to the populace what was happening?

The tale of Buridan’s donkey, which is European, illustrates the inconvenience stemming from not making a decision at the right time. It clearly expresses the political choices of the government of the time. The second tale pointed out the inconvenience of not making

independent decisions. This tale criticizes the inability of the government to innovate since it adhered to the conditions Structural Adjustment Programme imposed by the World Bank and the International Monetary Fund. Both tales refer to the political situation but more specifically to the economic policies of the government.

Apart from these tales many tales of my corpus refer to the values of democracy. One tale tells the story of a king who is mindful of the wellbeing and the happiness of his subjects. In another tale, a ruler harasses a subject because of his nickname. The same person who should protect freedom deliberately violates freedom of expression and action, which is the backbone of democratic values. A third tale raises the issue of the use of power to oppress. In this tale, the king asks a youth to get rid of the elderly people because their presence is said to be detrimental to him. This discrimination symbolizes the discrimination of rulers who think that dissent is a threat to their power. The ruler often directs such discrimination against those who reject abuse of power. This is the image of power management in some modern states. Rulers put everything in place to rid themselves of the opposition or at least to silence it. This tale implies that no community is built out of a single social category or on unanimity. It points out that the ruler is not above his subjects. He has to conform to certain ethics and set the good example.

A fourth tale refers to a ruler as a person who keeps his promises. Truth appears as one of the values of democracy in traditional society. In some modern African countries, most rulers lie to their people. One of the illustrations of this practice is promises made during election campaigns. Another tale gives a lengthy explanation of traditional democratic values such as a requirement that kings consult with their subjects before making any decision as to the management of scarce material resources. In the modern state this practice is called participatory democracy. Even if the ruler wanted to impose his views on his subjects, he was compelled to listen to them and to take into account their advice. At the end a consensual decision is reached; consensus is so important that the punishment inflicted on one who deviates is seen as coming from a superior being. This superior being is nothing else than popular will.

These tales deal with two types of rulers: on the one hand those who listen to the voice of the people; on the other, those who misuse and abuse their power. The first category is portrayed as ideal kings and the second deviant kings (Azuonye 1995). In the light of modern democratic principles and of what Annan said, I have in my corpus two diametrically opposed types of rulers. The one who respects the will of the people and takes it into account and the ruler who disregards his people's will. In both cases, each position calls for some reward or punishment, depending on respect of democratic values to which the people subscribe. Democracy should not be seen in traditional contexts in the same way as its classic or modern form, i.e., presence and independence of institutions such as the legislative, executive and judiciary. In contrast, traditional societies feature direct and participative democracy or what I term the democracy of proximity. Participative democracy or democracy of proximity refers to the ability of communities to decide on the management of their social, economic and political life. In the case of the two communities studied in this work, there were what Azuonye termed ideal kings who were respectful of those values and paradigms, which inform democracy, and deviant kings who were craving for unanimity. These facts led the author to contrast monarchical values with democratic values, using as an illustration exercise of power in Igbo traditional community. He said:

Seen in the light of the expectations of the democratic society, Igbo tales about kings and their exercise of monarchical power fall into two categories ... The first represented by 'the taming of the cruel king', is concerned with the deviant or delinquent eze who operates outside the boundaries of traditional ritual prohibitions. His oppressiveness and folly are resisted and in the end, he is tamed, punished or disgraced. The second category of tales presents the ideal king, who operates within the boundaries of traditional rituals, restrictions and represents in his relations with his people the highest standards of dignity, generosity, honor, truthfulness, justice and above all, respect for reciprocal obligations (1995: 69-70).

In my corpus, there are tales which present the two categories of rulers and which portray them as human or animal characters.

Azuonye's remarks are important and manifold. First, they posit that within traditional societies there are values, which people had to respect. These values are dignity, generosity, honor, truthfulness, justice and respect of reciprocal obligations. The Zulu and Goun proverbs and tales that I have analyzed tend to endorse these values. In fact, there is a convergence between the above analysis, Azuonye's remarks and Kofi Annan's statement at the launching of the African Union. To be explicit, respect for humanity, freedom of expression and opinion, justice and diversity in thought are given importance in these genres. These ideologies represent the core of democratic practice, be it modern or traditional, indirect, direct or participative. They take their social meanings in a socialization process, which reconciles individual values with collective interests and identity. In this process, all sensibilities are given a voice. This is what happened at the African national conferences, which took place in the early 1990s (Benin, Burkina Faso, Central African Republic, Congo-Brazzaville, Cote d'Ivoire, Gabon, Guinea-Conakry, Mali, Niger, Togo, Zaire). A simple principle lay behind these national conferences. The African populace gave to their political leaders, opposition and civil society the opportunity to provide them with explanation as regards the management of their countries. During these conferences, the participants applied what Boniface Mongo-Mboussa (2002: 88) terms "*la therapie de la parole*" (therapy of discussion). This concept refers to the meeting, taking place on a market place or a public place where rulers and subjects engaged in discussions on specific issues, which affected people's lives and wellbeing. The principle of such a therapy is simple: discuss and find a common solution to common problems. Such a discussion did not exclude anyone. Participants were not selected according to their age or their social status. The use of a traditional principle in finding a solution to a modern situation is nothing else than a tacit social cognizance of the relevance of African traditions for democracy and development. Commenting on this Cheikh Hamidou Kane, the Senegalese author of *L'Aventure Ambigue* (*Ambiguous Adventure*) said that by bringing together diverse components of society in this way, the national conferences re-established the traditional way Africa used to solve its problems (Mongo-Mboussa, 2002: 88).

Political roles of proverbs and narratives

In the light of case studies, proverbs and tales analyzed in this work, Annan's statement to the African Union is true; there is no incompatibility between traditional values as they appear in my data and democratic values. Annan's remarks also stress the use made of these values in the political arena. They raise two main points: Compatibility between African traditional values and the linkage between democracy, development and culture. As B. W. Andrzejewski stresses, oral literature "performs a variety of social functions," including political functions, and thus is not merely for entertainment (1985: 38). He argues that:

A function of oral literature, which tends to be very much underrated, especially in the documentation concerning African cultures, is that of its direct impact on the course of current events. This happens particularly in societies where poetry is widely used as a form of public entertainment and thus draws large numbers of listeners. Such a ready-made channel of communication is often used for publicizing views of a political nature or for urging listeners to take particular action. The use of poetry in politics is certainly more widely spread than the present documentation would suggest (1985: 39).

My case studies attest to the political role of orality and the democratic values they convey. In fact, for Annan, African traditions can play a crucial role in the implementation of the African Renaissance. They demystify it. Many leaders took refuge in African traditions to seek for short cuts. As the genres point out, the problems stemmed less from the systems of values conveyed by these traditions than their use or abuse by those leaders who, in the words of Odera Oruka, crave unanimity.

However, oral traditions do not convey only positive values, but also values likely to hinder economic and social development. Andrzejewski justified the existence of such values by saying that:

It is often claimed that oral literature contributes to the upholding of the social norms of the society in which it functions. This no doubt is true to some extent, but in many societies one finds poems and prose narratives, which

express cynical, anarchical or antisocial views and sentiments. The existence of such literary material suggests that oral literature has a sapiential aspect, one of its functions being to pass on bitter wisdom of experience, even if its lessons may stand in conflict with the accepted norms. The seemingly destructive elements may also have a cathartic function for those who express them through creation or performance: narratives containing horrific elements may allay anxieties by bringing them into the open, while grief and resentment may be lessened by sharing them with an audience (1985: 38).

It may be true. Some political leaders may appeal to literary material to justify their antidemocratic practice. If this is the case, the use of oral genres (despite their volatility) on political platforms as well as the use of negative and positive values may be a communicative strategy. In order to speak to the people what communicative strategy is a leader likely to adopt?

Charismatic leaders such as Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere, Kamuzu Banda, and Daniel Arap Moi used a communicative strategy that enabled their populations to understand them. They spoke in language that the people understood: proverbs, tales and symbolism, which traditions put at their disposal. My hypothesis is that for African traditions to effect social change, people have to make full use of communicative tools and devices which are available (language, idiom, symbolism, etc) to communicate a message. The use of such tools and devices in Uganda and Senegal successfully slowed the spread of HIV/AIDS. This illustrates the efficacy of proverbs and tales in political discourses in Africa in general and in these countries in particular.

A political strategy that is suitable to the African Renaissance is one that speaks to the people in their language and is built out of their values. Such a developmental pattern will promote and enhance the development of the continent.

The case studies listed above are proof that art can play a political role and be a tool in the field of political enterprise. Commenting on this power of artists and of their art, Chinua Achebe said, “art is propaganda, although all propaganda is not art” (quoted from Abiola Irele, 1989: 1). Graham Furniss and Liz Gunner went further. They wrote:

African oral literature like other forms of popular culture is not merely folksy, domestic entertainment but a domain in which individuals in a variety of social roles are free to comment on power relations in society. It can also be a significant agent of change capable of directing, provoking, preventing, overturning and recasting perception of social reality” (1995: IV).

When one refers to the political situation of post-colonial Africa, one realizes that orality was discredited and opposed (Midiohouan 1986). Then the colonizers found that oral art should be used for the cause of colonialism because it was accessible to the majority. Before independence, art was used to promote adherence of African people to the ideals of the time: Pan Africanism, cultural freedom, fight against cultural alienation, political liberation and independence. Oral genres helped the former Tanzanian president, the late Julius Nyerere, to implement *Ujamaa* (African Socialism or ‘family hood’). In Guinea-Conakry, traditional groups praised the courage of the late Sekou Toure, who told the French colonizers: “I prefer freedom in poverty to subjugation in wealth.” The late Kwame Nkrumah, one of the founders of the Pan-Africanist Movement, used the services of an oral poet to enhance his personality, The late Leopold Sedar Senghor had a personal “griot”, This power of orality lies in the fact that it speaks to the people in their own language.

The problematic of the African Renaissance revolves around the whole issue of development. Assessing the state of development in Africa, J.N. Kudadjie said that the concept as it is applied to the African continent is done in a narrow and inadequate sense (1992: 207-Z22). According to specialists of development, Africa is underdeveloped because of the lack of technological infrastructure, poor standards, of living, the weakness of the GDP or GNP, etc. Such a conception of development in Africa, according to Kudadjie, is wrong. For him this narrow conception of development has many consequences. It gives the impression that development is an automatic and mechanical process and it ignores the role of human resources in the process. For Kudadjie, development has to be assessed in both material and moral terms. He is right since development strategies that ignore the importance of human behavior are to a certain extent alienating and self-destructive, as the history of

Africa illustrates. The African Renaissance is striving for material development of the continent but ignores, deliberately or strategically, the importance of African values and their relevance for the development process.

Currently, NEPAD and the political leaders who support it endorse the narrow conception of development. On this conception, the African Renaissance is intellectual and elitist. No aspect of it represents a point to which the majority of Africans can refer and identify themselves with. It neither speaks the people's language nor speaks the people's hearts. It amounts to merely begging for aid, which does not involve the participation of the true developers, who are the African communities. Consequently; their approach to African development is no different from that, already tried for the entire post-colonial period. This approach features two main weaknesses: it conceives of development as the building of infrastructures, and it seeks to implement that according to Western standards, strategies and values. It appears as a moment in Hegel's master and slave dialectic. The slave, once freed does not want to enjoy his freedom. This freedom alienates him. Consequently, he prefers to return to his initial condition. It is the image, which the African Renaissance offers as it is currently conceived.

If the African Renaissance is to be the rebirth, the restoration of Africa, then what Africa lost has to be brought back and used for the goals of that Renaissance. The ideologies of tales and proverbs, as knowledge, have to be transmitted through educational channels, through public performance or awareness campaigns. This appears nowhere in the NEPAD. To the contrary, the African Renaissance appears as an incoherent jumble. In a situation where lack of discipline jeopardizes the destiny of the whole nation, the task of the African Renaissance is to use a value shared by the majority and to promote decent acceptable behavior. Moreover, the African Renaissance as it is currently presented makes no room for communal or communitarian values.

As Frantz Fanon pointed out, the biggest challenge of the African Renaissance is how to harness minds. The mind has to be at the center of the whole developmental philosophy, strategy and process. The lack of discipline displayed by African political leaders, intellectuals and

other members of society makes this compulsory. If the African Renaissance refers to the development of the continent, ideas are its essential and most useful assets. Politics and economy are products of ideas. The African Renaissance has to start at a conceptual level. It has to use African ideas, African values, and innovate from African internal dynamics. Only through that shall it get control of the thinking process. The African Renaissance will succeed only if it extracts the ethos of Africans from oral traditions and integrates it into the process. I do not mean, however, that it should be imposed on the people by a top-down approach as the one currently used by the NEPAD is.

Oral genres in Goun and Zulu should be useful for the whole process. They teach the ideologies of the communities, preserve and perpetuate them, and enrich the values of the concerned communities. They also inform behavior and actions within these communities. Then Zulu and Goun are able to refer to their values and feel concerned by what is happening in the political arena.

I do not mean to suggest that all the ideologies embodied by Zulu and Gun proverbs and tales would definitely have a positive impact on development policies. Nor should these ideologies be followed mechanically. Space should be made for the people to process and to select from communal ideologies first, then from Western values. The process of selection is very important because imposition has the potential to cause rejection. Zulu and Gun proverbs are cultural and dynamic items, therefore relevant for modern life. However, they are values, which are not relevant for the whole ideal of the African Renaissance. At this stage of the analysis it is useful to list the different ideologies embodied in Zulu and Gun proverbs and tales' and discuss their potential impact, if they have to be harnessed, in' any development strategy. It is appropriate for the African Renaissance to see which ideology does what and to what extent it would hinder or promote development. '

Concluding remarks

As demonstrated above, oral genres play a political role by helping in the cultivation of cultural nationalism adhered to by the new African leaders after independence. It is a proof that values conveyed by them

played a political role in both traditional and modern society. Therefore, they have the potential to help implement the ideals of the African Renaissance.

The use of traditions for the Renaissance of the continent is about the regeneration of knowledge. Colonialism alienated people from what is in their environment. Consequently, the education of elites becomes a tragedy for African communities because the elite cannot speak to them. Language connects elites to communities. There is a symbolic symbiosis between language and democratization, language and development, language and education, language and decolonization. Language and power are interrelated. How does one speak of democracy and development when these processes marginalize 78% of the African people, while the philosophies and patterns of development conflict with their perception of life? Where is the sense of deepening and consolidating democracy when democracy ignores those concerned with it? The reality is that there will be no Renaissance, no development when one avoids languages, linguistic, cultural and traditional resources.

From the above analysis, it appears that oral genres have a functional role in society. Annan is therefore right. But oral genres do not convey only positive values, and the positive values cannot be used automatically and mechanically to promote democracy, development and finally the African Renaissance, as Annan put it. Which of our traditions, then, should we draw on? Positive or negative values? What will regulate our choice of positive values since African traditions are made of positive and negative values? The values identified in Goun and Zulu proverbs and tales are both positive and negative. How do we ensure that only positive values are used?

For instance, many communities are patriarchal and the status of women as it is questioned. The African set up is unfair to women. In my corpus of tales most of the rulers are male. This is a reflection of the fact that African societies are male dominated. How do we build a democracy drawing on African values and ensuring that the condition of women improves and that problems related to gender equity are addressed efficiently? How are we going to draw on our traditions to build a democratic society in which subjects have the ability to monitor the actions of the rulers, to hold them accountable?

Another problem relates to the issue of exerting power. Ruling is not always, benevolent. Sometimes it is also about strictness; violence and anti-social behavior. The question arises: what should be a good ruler's governance under adversity? How should a good ruler handle difficulties? From my own perspective, a good ruler is the one who balances the interest of his subjects with the strictness required by exceptional circumstances. The presence of the ideal king and deviant king in Zulu and Goun tales may provide management and human resource material to the ruler as how to handle difficulties under adversity.

However, a true African democracy is to address these weaknesses and to find within traditions resources likely to redress those imbalances. This is also applicable to issues raised by gender relations and other problems, which arise from the conflicts between modernism and traditions among the African populace. The solutions should be people-centered and people driven and not imposed by a top-down method.

Annan's remarks are true and justified in the light of the above analysis. However, the challenge is great, because the developing African democracy has to grapple with issues that the West and modernity imposed on Africa including equality in gender, the question of power and authority, responsibility and accountability in exercise, of power.

Books and Articles Cited

- Ahanhanzo Glele, M. 1991. "Culture in Africa " in Uwechue, R. (Ed). *Africa Today* London: Africa Book, Ltd.
- Amuka, P. 1994. *On oral Literature and the Constituents of Knowledge*. In Bukenya, A. 1994. *Understanding Oral Literature*. Kenya: Nairobi University Press.
- Annan, K. 2002. *Opening Address, African Union Summit*. <http://www.au2002.gov.za/docs/speeches/ann087a.htm>
- Andrzejewski, B. W. 1985. *Literature In African Languages: Theoretical Issues and samples*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Appiah, A. 1992. *In My Fathers' House: Africa In the Philosophy of Culture*. London: Methuen
- Azikiwe, N. 1969. *Renasant Africa*. London: London Negro Universities Press.
- Azuonye, C. "Igbo enwe eze: monarchical power versus democratic values in Igbo oral narratives in Furniss, G. and Gunner, L. 1995. *Power, marginality and oral literature*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Bengu, SME. 1976. *African Cultural Identity and International relations: Analysis of Ghanaian and Nigerian Sources: 1958-1974*. Pietermaritzburg: Shutter and Shooter.
- Bukenya, A. et Al. 1994. *Understanding Oral Literature*. Kenya: Nairobi University Press.
- Davidson, B. 1994. *The Search for Africa: A History in Making*. London: James Currey.
- Fanon, F. 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, Inc.
- Furniss, G. and Gunner, L. 1995. *Power, Marginality and African Literature*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Hamilton, C. 1987. "Ideology and Oral Tradition: Listening to the Voices "From Below" in History in Africa. NO. 14.67-85
- Hountondji, P. 1983. *African Philosophy: Myth and Reality*. London: Hutchison University Library for Africa
- Hugo, V. 1998. *Les Chatiments*. Paris: Librairie Generale Francaise.
- Irele, A. 1981. *The African Experience in Literature and Ideology*. Ibadan, London and Nairobi: Heinemann.
- Julien, E. et Al. *African Literature in its Social and Political Dimensions*. Washington DC: Three Continents Press.
- Kane, C.H. 1998. L 'aventure Ambigue. Paris: 10/18. 2002. Cheikh Hamidou Kane ou le Gardien du Temple (Interview) in Mongo-Mboussa, B. 2002. *Desir d'Afrique*. Paris: Gallimard.
- Midiohouan, G.O. 1986. L 'Ideologie dans la Litterature Negro-Africaine d'Expression Française. Paris: L'Harmattan.
- Mongo-Mboussa, B. 2002. *Desir d'Afrique*. Paris: Gallimard
- Odera Oruka, H. 1990. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden, New York, København and Koln: E.J. Brill.
- Prah, K.K. 1997. *Beyond the Color Line: Pan-African Disputations*. Cape Town: Vivlia.

- Preiswerk, R. 1976. *Preface to Bengu, SME. African Cultural Identity and International Relations: Analysis of Ghanaian and Nigerian Sources: 19958-1974.* Pietermaritzburg: Shutter and Shooter.
- Sachs, W. 1993. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power.* Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Soyinka, W. 1985. *The Man Died: Prison Notes of Wole Soyinka.* London: Arrow.
- Wiredu, K. *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies.* Volume 1. Washington: The Council for Research in Values and philosophy.

Traditional Knowledge and Education Today

Jose Castiano
Pedagogical University of Maputo

Abstract

The paper explores the extent to which, through the introduction of local curriculum in Mozambican schools, a space for an argumentative dialogue between local/traditional and modern knowledge was institutionalized. It is also argued that local curriculum is not only a space for the integration of both kinds of knowledge, values and practices, but potentially a space for negotiation, evaluation and validation of both.

The argument is based on the concepts of appropriation and re-appropriation (Hountondji 2002) and explores the hypothesis of local curriculum being a space for the appropriation and re-appropriation of both kinds of knowledge, that is the space where the “silent coexistence” will be transformed into an “argumentative dialogue” between local/traditional and modern knowledge.

The paper also explores the responsibilities of intellectuals and teachers in building the dialogue between both kinds of knowledge.

Key words: Local Curriculum, African Indigenous Knowledge Systems, Local Knowledge, Education

Introduction

In modern discourse prevails the idea that Africa is a continent composed of dual parallel coexistent societies: on one hand a traditional society and on the other hand the modern one. The traditional society is predominantly rural and the second urban. As far as knowledge is concerned, this dichotomy is usually expressed in terms of a conflict between local/traditional knowledge, values and

practices and the universal/modern kind of knowledge, values and practices.

Economically, the dichotomy consists in the parallel existence of two economic models: a traditional one based on subsistence economy, predominantly in rural areas and another formal, industrial and modern economy predominantly in urban areas.

In modern educational discourse in Africa, it is common to use the term “formal education” to designate one type of education that follows the epistemological, ethical and structural model of the modern school. On the other hand, it is also frequent to use the term “traditional education” to designate such education that follows local/traditional epistemological, ethical and structural model. This model intends to be locally contextualized.

If we draw a philosophical perspective that Lyotard in the *Postmodern Condition* (1984) suggests, the terms “meta-narratives” and “micro-narratives” classify and recognize the existence of both discourses. The macro-narratives express a more technical and scientific way, of reasoning and the micro-narratives designate such “rationalities” of local value and legitimation. According to Lyotard, micro-narratives emerge as a result of the declining regulatory power of the modern scientific paradigm and the subsequent discovery of its limits to solve or prevent the problems of humanity such as environmental risks, threat of nuclear war, the serious restriction of individual liberties in modern democratic societies, etc.

The idea of an African society based on dual parallel structures is not at all new in the history of social thought and is not limited exclusively to the context of Africa. Laclau (1978, 19-45), for instance, demonstrates how dualism was also present in the liberal discourse in Latin America. The difference with the African case is that the dichotomy of society implies, in some cases directly and in most cases indirectly, the existence of dual (local/traditional and universal/modern) system of knowledge, values and practices that are apparently contradicting and conflicting and also non-articulated among themselves. The same author sees them as incompatible. It is in this sense that Hountondji (2002, 225) draws our attention to the need to transcend the “silent coexistence” between the two kinds of knowledge, values and practices in our African countries.

This article was written under the assumption that there is an ongoing process of articulation or integration of the two kinds of knowledge. I defend the idea that the “two worlds” are not in a “dead and live” conflict but nowadays they are undergoing a process of mutual interaction, dialogue and argumentation. Furthermore I defend that this process is to which local curriculum (that is being introduced in Mozambique at primary level) can play the role of an institutional platform in education for the dialogue and for the *rational* argumentation between the two kinds of knowledge, values and practices. I will argue that local curriculum is *the institutionalized* social space for the argumentative dialogue between local/traditional and institutionalized/modern kinds of knowledge, values and practices. I divide the arguments in two parts: the theoretical part is based on Hountondji’s claim about the need for an appropriation of the universal ‘scientific knowledge and a re-appropriation of what’ he, calls “endogenous” knowledge. The second part is based on an empirical research done in schools in Mozambique, focused on the analysis of the process of integration of what was called “local relevant learning needs” via local curriculum in the primary schools in Mozambique. By doing so, I hope to transmit the Mozambican practical experience in education as ‘an example of institutional space due to overcome the “silent coexistence” and engage into an argumentative dialogue between both kinds of knowledge.

Extraversion, appropriation and re-appropriation of knowledge

The concept of *extraversion* was used by Hountondji to express the fact that scientific knowledge in Africa is in the first line, being produced rather for export than for internal consumption within the African continent. In his book *The Struggle for the Meaning* (2000) Hountondji explains that he adopted this term inspired by the neo-marxist political economist Samir Amin who used the concept *extraversion* to characterize the economies of countries in the periphery, particularly the African countries. In his opinion, the economies of these countries are in first line designed to export their products and not for internal consumption. This situation, instead of reducing dependence, perpetuates the underdevelopment and poverty

of those countries. Hountondji uses the same concept to bring evidence of the parallelism between the mechanisms of the international division of labor in capitalist production and the international division of scientific knowledge production. Indeed, according to him, in the international capitalist system of production, be it in colonial or post-colonial Africa, the countries of this continent are still reduced to be the providers of “raw material” and agricultural products that will afterwards be transformed and manufactured in developed countries. Scientific production follows the same logic. Countries in the periphery are *reservoirs* of empirical data that would be theoretically and scientifically processed in the laboratories, research centers or universities in developed countries.

Decolonization was not able to break down this logic of extraversion. Indeed, in the international division of knowledge production, the previous metropolis seemed to provide the “theorizers” and “inventors” and the postcolonial countries the big *reservoirs* of facts and places of empirical experiences to test the results of the theories or inventions. Besides the laboratories, research institutions and universities built in the meantime in independent Africa seem to be just annexes to similar institutions in developed countries. With a somewhat exaggerated tone, in my opinion, Hountondji says that African researchers dealing with traditional knowledge are a kind of “educated informants” in the line of knowledge transfer to the West (Hountondji, 2002, 234).

The role of educated people in Africa within the international division of knowledge production is to be *facilitators* to import the so-called universal/modern knowledge and to export the local/traditional knowledge to developed countries.

In the colonial era, education was an instrument to transmit the feeling of inferiority among Africans and to maintain the myth of superiority of European civilization. As Mudimbe puts it in *The Invention of Africa* (1988), this continent was modulated through a discourse dominated by European missionaries, anthropologists and ethnologists. They shaped their discourses with a clear intention to transmit to their fellows in the Metropolis the idea of an inferior, poor and servile African *Muntu*.

At the beginning of the XXth century, Blyden, noting that the result of education in colonial school was a half European and half African child (“a child in two worlds”, as he says), suggested to rethink the curriculum in order to turn it relevant to African societies. Indeed, he suggested teaching subjects like Traditional Law and Habits, African religions, Traditional political systems, African music, African mythology as well as History, Geography, Geology and Botanic based on African reality. Blyden was particularly interested in History because, according to him, it offers a way to fight against the idea that Africa did not have History and Culture. In his idea, the way History was taught in schools (Africans “entering” the Universal History as slaves) had negative effects on children and students by not awaking the sense of pride on their own past (Akimpelu 1981, 93). Today, the way school is conceived in the African context not only facilitates but also motivates the extraversion of knowledge. Indeed, from colonial times to date in Mozambique, Portuguese has been and is still the official language and moreover the only language of instruction. The colonial language warrants communication on the one side among the Mozambican economic, political and intellectual elites, and on the other side between the Mozambican elite and the international community. Only the ones who speak Portuguese have a facilitated access to jobs and facility to elevate their own social status. Portuguese serves also as the channel for political participation: it is the parliamentary idiom and also the language of political pamphlets. I guess that someone who does not articulate fluently Portuguese would be hardly chosen to be a parliamentarian or to occupy a top position in the public sector in Mozambique. Local curriculum, by making it possible for the children to learn different subjects in vernacular languages, is the first step (and the most important one) in education to break down the logic of extraversion, to demarginalize and rehabilitate local/traditional knowledge in schools.

In search for their development, African countries could start with the simplest they could do: to *imitate* the science and technologies of the West. The word “imitation” has different meanings. One of them is the true reproduction or a copy of the entire body of knowledge and technology, concepts and paradigms of analysis from the West. A second meaning can be negative, that is, the falsification of the original

and the attempt to present this false image as true. In both cases, and here I think we would all agree, we could imitate all things we want, but it would be impossible to imitate the ethical condition under which knowledge is being produced in the West. Furthermore, it would be counter-productive for our countries to imitate and follow the research agenda of developed countries. That is because, by imitating, the African scientists and intellectuals “drink” the whole canon of science as it is being followed in Western countries, without questioning first if this technology and knowledge offer appropriate solutions to the problems African countries are facing. In that way, the blind imitation of science and the import of technology would perpetuate our place in the periphery within the international division of knowledge production. In other words, it would mean perpetuating our role as informants, data collectors and place of experiences of models and theories developed by Western science, without going beyond this, that is the phase where we could “read behind the facts and data”. The imitation would delay, or at least constrain our capacity for critical analysis of the data and facts collected.

In the same way, a blind import of (high) technology, in addition to being expensive; would be ridiculous in an environment where basic problems such as hunger, water and energy scarcity, etc., still persist for the majority of the population.

Meanwhile, it is evident that we cannot completely turn our back on the body of scientific knowledge and technology being developed in Western countries. So what could be the more rational relation to this knowledge? To respond to this question I refer (again) to Hountondji (2002, 243) with his concept of *appropriation*. He points out to the need for an appropriation of the universal scientific heritage and the need to develop this heritage in a *selective* and *independent* way in order to meet our own development needs and programs.

In my view, this idea of appropriation can be understood in at least two ways: first it may mean the act of making something belong to us (appropriation of resources, of goods, of a heritage, etc.). Secondly, appropriation may be taken as the act of adapting (in the sense of adequating) something to a certain purpose or use. In this sense, for instance, it would be necessary for us to appropriate some technology to develop agriculture. Therefore, the object of appropriation would be

that kind of knowledge or technology that have qualities or conditions to be appropriated, that is, to be applied under new conditions of production. The final target of appropriation would be that Africans themselves would turn to be the legitimate *owners* of the appropriated knowledge. As we may see, the process of acquiring ownership of knowledge implies a critical moment. In this case it means that the foreign knowledge and technology, in order to be appropriated, needs to be first scrutinized according to the local need. The process of acquiring ownership implies also the *demystification* of the idea that the so-called “universal and modern” science means “Western” science. Logically, the universal is a “universalized local”; it refers to something originally well located that underwent a process of universalization. In this sense “universal knowledge” includes also the kind of knowledge that is produced and circulated in Africa and has the potentiality to be universalized. The first step to universalize local traditional knowledge would have to be an exercise of recognition of the African contribution in different areas of the entire universal body of knowledge and technology.

On the one hand, the movement of appropriation implies the idea of “not accepting everything” one is offered, but only *that* which is useful for one’s own condition and for the solution of endogenous problems. In this sense, appropriation would mean to submit the so-called universal body of science and technology to a kind of critical judgment through - and that is important - the “local lenses” of scrutinizing. The local lenses would evaluate the universality knocking on the local door according to the challenges that the local faces.

However, on the other hand, nobody today would deny that, in our oral cultures, a body of knowledge exists that has been constantly progressing and enriching along generations. There is ancestral knowledge about plants and animals, about the causes of certain diseases and the procedures for their treatment, about the building technology, about technology in agriculture, and also about solutions to local social problems (for instance about conflict resolution). This kind of knowledge coexists side by side with the modern/institutional knowledge and praxis *not* necessarily in mutual exclusion. Some kinds of knowledge, for instance, related with the use of herbs and insects to cure some diseases, are in danger of disappearing from the collective

memory, particularly in the villages. Unfortunately, not all kind of the local/traditional knowledge was *institutionally* exposed to an argumentative debate and submitted to the rigidity and accuracy of scientific tradition. They are still covered by a veil of mysticism. This mysticism affects profoundly the process of integration, dissemination and validation of the local/traditional knowledge and consequently its own projection in a more universal context of production and circulation of scientific knowledge.

To preserve the local/traditional knowledge and, perhaps more than that, to make it feasible and responsible for today's problems it is necessary to test their capacity to be responsible to the modern problems. According to Hountondji (2002, 243), the vast movement of appropriation should be accompanied by a movement of methodical and critical re-appropriation of the local/traditional knowledge. Such re-appropriation would be the basic condition for the existence and development of a real African science, that is, a scientific practice that is responsible for specific problems in African societies, but follows the rules of scientific rationality.

However, such re-appropriation would bring some problems of epistemological nature: can we re-appropriate using the "lenses" of the others, i.e. using the same methodological and conceptual canon as used by Anthropology and Ethnology of colonial times? Or do we need our own "lenses" based on *African* epistemological postulates?

Anthropology and Ethnology were developed and introduced in Africa in the context of colonialism. Which means that, if they were somehow able to contribute to the universal body of knowledge, it was under the perspective of colonial administration: they wanted to know the habits and customs of the traditional people in order to refine the mechanisms of control over the people.

In the same way, the contemporary ethno-scientist accepts knowingly or unknowingly the role that is "reserved" to him as "collector of empirical data". His/her target is not to create and widen the space for a critical confrontation between different kinds of knowledge. By not accepting to undergo theoretical criticism, the ethno-sciences tend to be a kind of self-mystification. Indeed they claim to be authentic and legitimate by saying: "I was on the field and I talked to the *real people*". In a somewhat exaggerated tone, Hountondji

(2002) coins Ethnoscience as “unanimist”, meaning that it is based on the prejudice that people in those communities think, behave, and worship ancestors in the same way. In other words, there is science without scientists because there is no individual critical reflection among the villagers. That is why Hountondji views ethnosciences as “inventories” of traditional knowledge and ethno-scientists as “data collectors and exporters” within the process of scientific knowledge production on a world scale.

The “inventories” done by ethno-scientists are often written in the third person with the eyes towards the Western public and towards the possibility of publication in a renowned research journal of developed countries. The local “owners” of the local/traditional knowledge are not presented as such in the articles published. The ethno-scientist speaks on their behalf, presents the data and describes what the people from the villages are supposed to know.

In Hountondji’s view the ethnosciences were born in a logic of intellectual production where the researcher, whether European or African, knows *apriori* that his or her readers are non-African and therefore he is not in danger of being questioned in *his* role as faithful “speaker” of the community under research.

Revisiting the Concepts of Appropriation and Re-Appropriation

According to Masolo (1995, 147) a new wave of African scholars, who are taking re-appropriation - in terms that Hountondji applies - very seriously, is emerging. Crahay did the first step of this school when he, in 1965, published the article *Conceptual Take-off: Conditions for Bantu Philosophy* (Crahay, 1965). In this article Crahay suggests the reconstruction of the African speculative discourse, so that Africans can build their own epistemological system. The first step for this enterprise, according to him, is to identify and afterwards use traditional African conceptual schemes or basic postulates. Eboussi-Boulaga, Towa, Hebga, and others followed the challenge. According to Masolo (1995) those authors, although in different ways, are convinced that ethnophilosophy, and by extension ethnoscience, expresses a profound social, political and cultural crisis, the crisis of the *Muntu* (Eboussi-Boulaga), or the continuation of servitude to the

Western culture (Towa), the dependence of Africans on Western science (Hebga), the invention of Africa as a periphery of Europe (Mudimbe). For Mudimbe in particular, ethno-science cannot liberate itself from marginalization and assimilation. On the contrary, it produces and reproduces marginalization and reinforces assimilation.

For Masolo (1995, 148) those attempts are part of a “deconstructive project” which aims at deconstructing the ties between the intellectual practices of Africans and the Western conceptual schemes or *episteme*. The strategy proposed was to break those ties to Western science: whoever wants to study the African indigenous system of thought, should abdicate from using the analytical methods, which are supposed to be Western. He or she must examine and synthesize thought as people in their everyday life articulate it. This would be the only way to break down European categories in research praxis when dealing with African knowledge systems.

However, due to the fact that the scholars dealing with such knowledge are products of educational systems, the question now is: what is the place of the African educational systems in the effort to redirect knowledge production in the African context from the periphery to the center? In other words, to which extent does the introduction of local/traditional knowledge in education serve the project of making knowledge production in the African context more responsible for the development of our cultures?

For now I will re-visit the Hountondjian concepts of “appropriation” and “re-appropriation”. This time however I revisit them in the light of the contribution of education towards the development of local/traditional cultures.

In the context of this paper “appropriation” has a *negative* connotation whilst “re-appropriation” has a *positive* one. Appropriation is here understood as the process of “integration” of local/indigenous knowledge into education by which the local/traditional knowledge” values and practices receive a subordinate place within the educational system. Instead of becoming a well-articulated system of knowledge, these ways of knowing, values and practices play a marginal role; instead of playing a structuring and system-shaping role in curriculum development and in teaching and learning, they continue, to be

peripheral and are presented just as examples that confirm the rules. And those rules are being given by modern science.

The process of appropriation as understood here leads to a folkloric use of local/traditional knowledge: through this, kind of “integration” local/ traditional knowledge loses its own identity, its own speakers’ its’ own structure for it must now follow the structure of official, curriculum. It is not an independent subject or discipline, but treated as an example’ to confirm the rules set by Western and modern theories. It stays behind the doors of scientific knowledge. In other words, it has been *appropriated by* the modern scientific way of classifying knowledge (school subjects). It follows from this that what we call “integration” is; in fact, an appropriation of the local/traditional knowledge by the modern way of reasoning.

On the contrary and in the context of this paper, I use the concept “re-appropriation” in a positive sense, that is, the movement of *argumentative dialogue* between the modern way of reasoning and the local/traditional knowledge, values-and practices. An argumentative dialogue is more than an exercise of “articulation” of different origins of knowledge, as Hoppets suggests (2002). The project of re-appropriation follows the final target of questioning the epistemological statute of the local/traditional knowledge within the curriculum. Therefore its aim is not just an “articulation” or an “integration” of the local/traditional knowledge with/into the body of knowledge circulated by formal curriculum. The re-apptopriation aims at creating an argumentative dialogue between both, using the school local curriculum as the institutional space. It advocates, also, a rational scrutiny of both kinds of knowledge by which the main criterion is the capacity of providing solutions for current problems of development in Africa.

At this point I would like to pose one question: how to shape the curriculum in schools so that it can be the platform for an argumentative interface between local/traditional and universal/modern knowledge?

Institutionalizing the appropriation through local curriculum

In this part of the paper I explore the question, to what extent the introduction of the local curriculum in primary education in Mozambique is in fact a step to *institutionalize*, in schools, a space of dialogue between modern and local/traditional discourses on knowledge, values and practices? I will show this using as background a field study conducted in the Province of Manica, Mozambique, next to the neighbor country of Zimbabwe.

Involving Community in Curriculum Design

The involvement of communities in school affairs may be divided in three ways, namely administrative, financial and curricular. Administrative involvement is generally done through certain school bodies (e.g. School Council) in which parents participate and have influence in governing the school, for instance in taking decisions for budgeting priorities, in setting and controlling rules, etc. Financial involvement is given when dealing with some monetary contributions from individual or institutional community members to build or repair classrooms, to procure didactic materials or even to pay teachers' salaries. The curricular involvement of the community has to do with the question of the (cultural) relevance of the contents being taught in classrooms. Community members may involve themselves in defining some contents for the basic curriculum, for instance by taking part in teaching activities and in evaluation of local contents.

The search for alternative forms of education is not new in Africa. In fact, there was everywhere in colonial Africa the so-called "indigenous curriculum" or "adapted curriculum". It was meant especially for African indigenous children. It aimed at "civilizing" them and giving them certain skills for economic survival. In the years after Independence, some African countries, given the shortage of resources for education, were forced to adopt new alternative models of education. It was also for financial reasons that some African governments were obliged to mobilize local institutions and community members and involve them in school life. However, gradually, under mutual pressure, the involvement of local institutions

and individuals started to expand to administrative and curricula “collaboration”.

That was, for instance, the case of the movement “Harambee” in Kenya where, the community built schools- and participated in the administration of those schools. There were also similar initiatives in Botswana (Serowes) and in Senegal (Practical Learning). Although under different historical conditions, it was also the case of the *Cultural Clubs* in South Africa. Initially those more local oriented experiences in curricula were coined as “pilot projects” and were heavily broadened to other regions of the country. Today the need to include part of local/traditional contents in teaching is practically broadly understood.

Besides the awareness in introducing local contents, one important feature is that the inclusion or integration is no longer viewed as “second class education” or “education for the poorest”, but rather as a matter of cultural, political and economical contextualization of the school contents. The growing use of the African indigenous languages in teaching practices, the gradual decentralization which gave powers to local actors, and the increase of job opportunities for the school out-goers at local level led to a relative decrease of the hegemonic place of the Western educational model and opened space for the complementary approaches to education at the local level (see Easton et al., 2000).

The search for a type of education based on local learning needs has been quite long supported and monitored mainly by NGOs and foreign bilateral organizations. They are mainly warranting financial support and some input to administrative and curricular transformation. Nevertheless, it was in the beginning of the 90s, that African States started to take this type of education more seriously; and this not only at the level of the’ policy design, but also in curriculum development.

Several factors have contributed to speed up the involvement of the community members in developing the learning contents for the schools. The first factor is the movement of Education for All, which aims to fulfill the universal schooling until 2015. Due to the structural adjustment program of the economy in African developing countries in the beginning of the 80s, which led to financial restriction for social sectors, the resources available for the educational sector throughout

the 80s were seriously shortened. This situation forced African States to start looking at the local population and institutions somehow as the “salvation board” which could help them to cover part of the costs in education at the very concrete local level. “

The second factor to be considered is the “privatization” of the education sector, that is, the Government started to encourage the opening of private, community and religious schools. This was with the goal of enlarging the school coverage among the population and to decrease the pressure of the people on the official educational services.

The third factor that enhanced, the community involvement in school affairs is undoubtedly the increase of the number of NOOs (e.g. local associations, foundations, civil associations, etc.) working at local/district level. In the 80s they were working mainly at the national level within the Ministry of education. But, more and more in late 80s, they started to operate at local level. Those organizations encouraged the emergence of a handful of initiatives at local level with a view, at increasing people’s participation in school affairs. In fact, the NGOs took serious influence in introducing crosscutting themes in school curriculum such as gender equity, HIV/AIDS, poverty reduction, etc. Those are themes in which the formal structures of education have not yet accumulated pedagogical and content competences to be able to teach them in classrooms.

The decentralization process of the African States ‘in early 90s should be considered as the fourth factor. In this process some power (the administration of primary schools, school budgeting, etc.) is given to the district heads of education, to the school principals and to the school councils (in Mozambique parents are represented). Decentralization opened space in the structure of schools for the articulation of their interests in education at local level. Civil society organizations at local level were mostly pressing to introduce issues they were working with (such as AIDS, gender, Human Rights, environment, etc.) into schools.

In fact, due to the introduction of local curriculum, a space was open for local contents. Traditional knowledge was challenged to systematize its contents, values and practices in order to be *teachable*. In other words, the challenge for traditional knowledge is *officially* to enter schools, which means to compete with other kinds of knowledge.

Organizing the Local Curriculum as a Space of Appropriation

The appropriation of traditional knowledge was well organized by the educational structures. In 2002, the Ministry of Education and Culture took the decision to introduce a new curriculum for basic education. This introduced a handful of “innovations”, new elements related to the former curriculum from 1992. The innovations are [i] the introduction of “learning circles” combined with the classic division in classes, [ii] the introduction of an “integrated basic education” from class 1 to 7, [iii] a new form of teacher distribution [iv] the “semi-automatic progression” throughout the classes, [v] the introduction of teaching in African languages, [vi] the introduction of English, [vii] art and crafts, [viii] musical and civic education and fix] the local curriculum (INDE 1999,26-36).

To experiment the innovations of the new curriculum, two schools were selected in each of the eleven provinces of Mozambique. In order to make the process of implementation of the local curriculum understandable, I will describe the process of one Province of Mozambique (Manica) where I conducted my fieldwork research. In the Province of Manica, Nhampassa primary school was chosen representing a rural school, and the Nhamadjessa primary school representing urban school. The intention of this was to experiment different cultural backgrounds. This methodological approach, however, leaves at least two questions open: are the two schools representative in terms of their experiences in teaching local/traditional knowledge, so that they can contribute in implementing it in other schools in the province? The second question is related to the possibility of transfer of skills and competences: are the few teachers of those two schools able to transfer their experiences in including local/traditional knowledge, values and practices in education to the rest of teachers?

As I could conclude, the approach of “pilot studies” was not the most important vehicle to extend the experiences to the rest of schools. The deciding factor was the support of the international (UNESCO, FAO, etc.) and bilateral organizations (GTZ, DANIDA, etc.) in both financing and monitoring capacity building activities in schools using experts or consultants.

Before implementing the local curriculum in all provinces of Mozambique, communities, personalities and social organizations were consulted. Meetings to assess the public opinion took three years and were championed by experts from the National Institute for the Development of Education (INDE), under assistance from the educational administration in the provinces.

According to the information gathered from interviews I conducted and reports in INDE, most parents were interested in changing the education system, which they considered as “obsolete”. In their opinion, after completing the compulsory primary school, learners were not able to write or to read simple sentences. They were not able to start their own business or to be employed locally either. Indeed, parents were hoping-that, through the local curriculum, children would be given the chance to learn relevant contents so that they could “survive” after leaving school.

Still according to the interviews the religious congregations were more inclined to justify their agreement to introduce local and relevant contents because they wanted the children to learn in vernacular language and to learn some values. ‘

Local Authorities - the *regulos* - were also consulted. They underlined the need for the *culturalization* of the contents in the curricula and expected the children to know more about the local natural resources (like plants, animals, minerals, clerk, *bambu*, etc.) and to respect the cultural symbols and ancestors’ places in the communities.

What I am stressing with this point is that, before the local curriculum was implemented throughout the country, there was a vast movement to explore the opinions among different social classes and institutions in an attempt to socially *legitimate* the introduction. This has created, I think, the proper predispositions for the implementation.

At the local level, school principals and their collaborators organized the survey of “community members”, using oriented interviews. The latter were interviewed separately in three different groups: one group was composed of “elders”, who are parents, traditional healers, local authorities, representatives of different institutions at the local level like health, agriculture, sanitation, sport, etc. The second interviewed group was the teachers of each school.

And the third were the children themselves. The intention behind the diversification of groups was to collect not only traditional knowledge, but also the learning needs oriented contents. That is why they were basically asked what they wanted or expected the children to learn in schools, and *not* primarily about the existing kind of knowledge.

Out of the questionnaires, teachers had to compile what is called the “brochure of local curriculum” which fundamentally is composed of three parts: in the first part are texts describing the local contents divided in themes like local history, local dishes, plants surrounding the schools, animals, mountains, etc. And the second part is a table with the distribution of those contents in the different subjects and Classes/levels of the primary education. In the third part are methodological suggestions.

Organizing the Teachers Perceptions on “Local Curriculum”

In order to institutionalize the appropriation, it was also very important to mobilize teachers and engage them in dealing with local and traditional contents. By doing this, the aim was to overcome some resistance and prejudice due to the colonial past towards the real importance of teaching traditional issues in schools. It was also important to “organize” the perceptions of local curriculum among teachers, in order to eliminate probable fears and uncertainties, which could provoke resistance in implementation.

According to INDE (1999, 29) the overall objective for introducing local curriculum is to educate citizens that will be able to improve their own quality of life, that of their families, the community and the country by using the local/traditional knowledge of the communities surrounding the school (INDE 1999,29). In another INDE document (2003, 1), local curriculum is defined as the “component of the National Curriculum that corresponds to 20% of the total time allocated for the teaching of each subject”. This component is composed of contents that are locally perceived as “relevant for the integration of the child in its respective community”.

“Community” refers to *all* stakeholders in education; those are teachers, parents, children themselves, leaders and local authorities, representatives of Government institutions at the local level (health;

culture, agriculture, environment, the police, etc.), of religious congregations and community organizations. In the sense of INDE, it should be the “community” who defines *what* the relevant contents to be taught in schools are. Here we see the attempt to put “community” as the legitimating instance for the integration of local/traditional knowledge in schools.

The intention with the introduction of the local curriculum is therefore to open the door for local/traditional knowledge, values and practices in basic education. Each school should therefore foresee in its teaching programs a certain time frame to accommodate those contents. To fill the 20% of the time for the local curriculum with the locally relevant contents, each school organized interviews with the members of the “community”. The summary of those meetings was then compiled in one school brochure for local curriculum.

According to INDE, local curriculum is *not* one subject apart, but a collection of contents recognized as relevant for learning in different subjects of the National Curriculum.

Given the objective of this study, it was necessary to find out teachers’ perceptions about the local curriculum. Thereby transcribe some relevant responses (R) to the question “how could you define the concept of local curriculum?”

R1: *“Are matters of local interest in the national programs that deepen the national contents in order to develop attitudes and practices relevant to the community”.*

R2: *“It is the curriculum that benefits the children so that they can find a job after finishing their study”.*

R3: *“It is what the community finds as relevant for their children to learn and that is important for the community”.*

R4: *“Is a ‘Set of relevant contents for the school or the place where a certain school is located”.*

R5: *“It is part of the new national curriculum which deals with relevant contents for the community”.*

R6: *“It is a selection of some local aspects that may be integrated in the education of the child in order to produce effects in their daily life”.*

R7: *“It is a subject that warrants the training of the child in order to be ‘able to contribute to the improvement of his/her life, that of his/her · family and his/her society.’”*

R8 :*“It is the teaching of local culture, language and habits from each area where the school is located”.*

R9: *“It is a process of changing from one type of curriculum to another one that happens in a certain community”.*

R10: *“Are the predominant cultural, economic and social aspects of a “certain area that should be taught in schools”.*

In the definitions above we notice that teachers frequently use the term “custom”, “local contents”, “local aspects”, “community”. But we can also note that, whilst one part of the teachers’ definition stresses the *process* or the *function* or the *impact* of the local curriculum on community life, another group of teachers stresses the’ content of the local curriculum.

A second conclusion is that both, INDE and the teachers have in general the same: understanding on the local curriculum. Indeed, they both stress the “integration” of the local contents into the subjects of the *national* curriculum. There is a strong conviction among teachers that the set of local/traditional contents for the local curriculum *must* be legitimated from the learning needs that community members see as “relevant”.

However, the operationalization of “community” was different from school to school. In most urban schools, for instance, only the parents belonging to one class were interviewed to determine the “relevant learning needs” for the entire school. Whilst in-schools in rural areas, administrators, local authorities, representatives of different areas, traditional healers, local chiefs, etc. were part of the group consulted to define the contents for the local curriculum.

Lastly we may conclude that, in different ways, teachers were inclined to see local curriculum as a set of “activities” in the community; in other words, there are economic expectations to be fulfilled by the children behind the need of learning local contents.

Systematizing the Local/Traditional Contents for Local Curriculum

The crucial issue is to collect the contents to be taught in schools and to organize them in subjects and classes for teaching. This process, as we will see, requires not only pedagogical skills from the teachers but also, and most importantly, a sense of social responsibility in selecting the contents.

First let us have a look at some local/traditional “contents” expressed by the “communities” in the interviews conducted by teachers in each school.

Teachers and students of one school located in an urban area (Chimoio) suggested the following themes for the local curriculum: the history of the suburb and of the school, basic first aid, how to take care of clothes and mend them, making huts, mats, carpets, clay objects, carpentry, arts and crafts, *muturi* (local dance), making of *nip a* (local alcoholic drink made of sugar cane), preparation of vegetable garden, etc.

The following contents were presented in Nhamadjessa: agriculture, sawing, arts and crafts, house building, carpentry, pottery, music, theater, *n jole*, *nhau*, *mafuie* (traditional dances; the last one is for funeral ceremonies), etc.

In the district of Sussundenga the following contents were found “relevant”: weaving, apiculture, agriculture, tin working, carpentry, house building, fishing and arts; members of the community also expressed the wish to teach the children historical events of the district, the local geography, local language *Chiute*, the origin of the local names of mountains, rivers, lakes and other important regional landmarks. They also considered important that children should know the poisonous plants, the fishing techniques, the importance of the rivers and plants for the life of the people in the community.

In the region of Muhoa the following activities were considered as relevant for the children to learn: house building, carpentry, mechanics, poetry, sawing, agriculture, cattle-raising, manufacturing of hoes and axes; they also considered as important to teach the children in local language Shona and in English from Grade 1 to 7. Children should learn the local dances like *jezxi machaera*, *manjozi*, *mukbongoyo*, local historical places like water spring of the river *Rupisse*, as well as the

ceremonial traditional places like the Mountain *Dendemora*, the place where traditional chiefs are sworn into power; *Chidanga*, the place where it is believed that a big snake lives; and *Tsetsera*, a forest that is believed to change someone's sex if he or she goes around it.

An evident conclusion that we can draw out of this list of local/traditional themes is that most of them refer to the kind of knowledge needed to transmit practical skills to the children so that they can do "something for their own survival". In overall terms, we could conclude that apparently people are more concerned with professional learning and training and less with metaphysical or ethical issues. Issues related to metaphysical "Being" and to ethical and customary habits were apparently left behind. We may also infer that the world of intellectual production, of the metaphysical warranties (religion, social control forms, identity symbols, etc.) were not frequently mentioned as part of the "relevant learning needs", they were shadowed by the material needs and by the need for professional orientation.

Can we, however, conclude that the content of the local curriculum will fundamentally be based on learning of professional and life skills by the children and less on a "cultural and spiritual education"?

This seems paradoxical to me when dealing with educational matters because the spiritual and metaphysical life of the people in those regions and elsewhere alongside the country has direct influence on school life of the children. Let us take one simple example; in the region of Manica the spirits *M'pfucua*, *Urroi*, *Gamba* or *N 'dau* are well known as having influence on the production and on social life, in such a way that they conduct the individual life, including children's beliefs in schools. Statements related to the spirit *Gamba*, for instance, shows that people believe that some of the girls in the school are "possessed" by this spirit and they would not marry because boys will not "approach" them, otherwise the spirit, not satisfied with this, would destroy the marriage using a diversity of ways. In the same way, a girl that believes (or her family believes) that she may be spiritually possessed by *Gamba* might justify her learning problems using that argument. The first attempt is to justify individual and social problems using the influence of those (bad) spiritual identities as argument. But, with a second look, we may easily see that the so-called spirits are

forms of social control; people should not kill because the killed or dead will come back as spiritual entity to take revenge on the living. Indeed, what is stressed in this kind of spirituality is not the revenge itself but the “law” you should not kill because you will suffer not alone but including all your family. The suffering will be eternal, it is believed. Above all, what is important is the idea that punishment is not only corporal and material but will affect the social structure of the family including the spiritual life. The first step is to “collect” the relevant learning needs (local/traditional contents) among the elements of the community, teachers, parents and school children themselves. The second step is now the integration of the local/traditional contents into the national curriculum. The collected local contents were practically “divided” into different subjects of the national curriculum. The integration was made by teachers using an “integration table” delivered by INDE (2003, 9) to guide the teachers in the integration.

Local/Indigenous Theme	Subject	Unit (in the subject)	Theme of the Subject	Stakeholder/Actor
Local song	Music	Rhythmic	Local/Traditional Songs	Teacher and Parent

This table guides teachers for the integration of the local/traditional contents in any of the subjects and within the “unit” or “units” of the program. Teachers should also analyze traditional contents and fit them in the national curriculum. In the same table they are also asked to indicate stakeholders among the community members with required skills to “teach” the local/traditional theme. This means that parents or other members of the community who have the skills for instance to sing can “help” teachers to teach some traditional songs in schools. Though we see that in the table above traditional songs are integrated in the subject “Music”, we should note however, that we are dealing with the subject “Music” in Western sense, that is, it is *isolated* or abstracted from its dance and physical energy that is spent when

people dance to the song. In most cases, “Music” in African context is not only a song as such. It is also executed with dance and physical exercises. That is the reason why, in some schools, the learning of some local/traditional dances was *not* integrated in the subject Music but in the subject Physical Education or Sport. In fact, if we put in the middle competences as the basis for education (for instance, one of the competence for the children in grade 4 is “they are able to coordinate the movements of their body in a harmonic way”) this can be reached in both “subjects”: in Physical Education and Sport if we take a Western classification of subjects, and in “Music and Dance” if we take a more local approach for subject classification. In fact, in most schools “dance” is not a subject but an extra-curricular activity.

The third step of the process of integration of local/traditional content in the curriculum is to elaborate brochures of the local curriculum. Those brochures are generally divided into two parts: the teaching program for the local curriculum and the texts describing the contents. The program generally indicates: [1] the local/traditional theme; [2] the respective content; [3] the subject and grade where the theme and content will be taught; [4] the theme unit; [5] the stakeholders; [6] and the way of integration that the teacher decided to apply¹. The second part of the Brochure is composed of texts written by teachers describing the contents of the local/traditional themes. To write texts teachers should take notes as much as possible when they interview the parents, the local authorities or the representations of the institutions. The texts should serve as a small teachers’ manual to extract the contents they intend to teach.

I concluded that the second and third steps of integration are where the “appropriation” happens. Indeed, by the division and distribution of the local/traditional contents in the different subjects, those contents lose their singularity as a closed area of knowledge and

¹Teachers are advised to choose between two ways of integration. One way is called integration “through integration” which happens if the content is previewed in the “national” curriculum and the local content only deepens or gives a concrete example of the content in the national curriculum; the second way is “through extension” which means the content is not previewed in the national curriculum but it is locally found as relevant for the children to learn in the schools. The second kind of integration is generally given when a certain social or natural phenomena do exist exclusively in that concrete region or it is particular to the region.

transform themselves into an isolated example in Mathematics, Natural Sciences” Social Sciences or any other subject ill context of the modern school. The local/traditional specific knowledge “disappears” giving place to the sub-content within the subjects and in most cases divided into parcels in different subjects, also *appropriated*. In this way, for instances, traditionally rich ceremonies like the *Msaba*, a *timbila* music festival organized in the district of Zavala in the province of Inhambane, will be divided into contents of the Portuguese subject (if students describe some aspects of the festival). Arts and Crafts (if the students are taught how to build the *timbila*), Mathematics (when children have to count the parts of *timbila* or calculate and measure some instruments) and so on. M’saho is no longer taken in a holistic approach as a content unit itself, but (now) divided into pieces of knowledge in order to integrate them in the subjects. Its spiritual and metaphysical part disappears in the process of the integration.

The fourth step is the official validation of the local curriculum. However, this is still open today. Formally, a district commission of validation should do the validation of the local/traditional knowledge integrated into the curriculum. Nevertheless, in some regions, the praxis shows that the District Government is the potential institution that will validate the local/traditional contents into the programs of education at the primary level. The validation is, also, the official stamp or the final act of the process of the appropriation.

Overcoming the silent coexistence

The question now is, how to transform the local curriculum from a space of appropriation of the local/traditional knowledge (which, as we saw, “disappears” into different subjects) to a space of re-appropriation? In other words, how can we, through education, overcome the “silent coexistence” of both kinds of knowledge and turn it to an “argumentative” coexistence where both are equally treated and confronted in terms of their potential power to solve modern social, economic and political problems of Africans? Or again, how can we avoid that the local/traditional contents turn to a kind of appendices attached to the “true” knowledge which is classic object oriented? Can we through education overcome the negative prejudices

towards traditional knowledge and engage into an argumentative and free dialogue with modern knowledge?

Organizing the Re-Appropriation

We shall show how the introduction of local curriculum leads to the appropriation of traditional knowledge and how local/traditional knowledge is decontextualized, how it is submitted to “division” and “scientification” in the very process of its integration into the different disciplines of primary schools.

One of the basic convictions for the integration of local/traditional knowledge in primary education is that it is not only useful for the children as individuals (to help their insertion in the local labor market), but also and most importantly for communities surrounding the school. Indeed, there are expectations that children will learn norms and values that govern the community, also norms and values of the “living tradition” of the first (primary) socialization.

However, one of the questions about the introduction of local curriculum is how different it is from the “indigenous curriculum” or from the “Bantu education” which in colonial times or during the apartheid era in South Africa, were applied only to black schools. Isn’t the local curriculum, in essence, a modern version of that kind of segregation?

If we are serious with our intention to give the children the chance to confront themselves with the heritage of their cultures in a free argumentation environment, we must then be able to capture the differences and advantages of this enterprise. In my view, the first difference to be stressed lies in the *intention* declared and not primarily in the contents of the programs of teaching and learning. In colonial times, the version of the curriculum for the black children and schools was knowingly and systematically designed to respond to the project of cultural imperialism, that is, a clear intention for the domination, inferiorization and subalternization of the indigenous knowledge, values and practices. The status of this kind of knowledge was programmed to be inferior. In fact, issues on indigenous and, traditional knowledge were ‘nevertheless addressed, for instance, agricultural practices or arts and handicrafts locally employable. The

colonial system gave little value to traditional cultures surrounding some practices. For instance, some local/traditional fruit trees or food plants were treated as inferior or coined simply as “wild” fruits and food plants. In best case they were coined as “indigenous” plants or food, independently of their nutritional food products or medicinal value.

Another difference lies in the *social* approach to define the contents to be taught in schools. In other words, it lies in the way the integration is being organized. In the process of building the local curriculum the participation of the community to define the kind of local/traditional knowledge that should be taught is *institutionally* (formally) organized. The case of the province of Manica described above shows clearly the community involvement in this. Also local authorities participated in the negotiation of the kind of local/traditional contents, practices and values that should be included. There was space for interaction, negotiation and argumentation between teachers (“owners” of the school’s formal knowledge) and parents and representatives of community authorities (“owners” of local/traditional knowledge). It was a competition situation between both. Local/traditional knowledge was also challenged in its possibility to be “teachable”. Through the local curriculum different kinds of local/traditional knowledge “lying” in the heads of villagers could *officially* enter into the classrooms. Teachers played the role of integrators of local/traditional knowledge into the official curriculum. Children, on top of the universal knowledge, practices and values, will be now also confronted with local and traditional knowledge, values and practices. It means, as already mentioned, children will be introduced into the local “living tradition” and into a universal tradition at the same time. The school will be the space where universal and local knowledge are in an argumentative’ and rational manner confronted in terms of what kind of solutions they offer to face concrete development problems in a given living community. In this way, the local curriculum only constitutes the first step for the institutionalization of the argumentative interface between both kinds of knowledge towards the true re-appropriation of the local/indigenous knowledge.

For the re-appropriation we should be warned of two kinds of dangers. One danger is the *romantization of the* power of the traditional kind of knowledge to solve the problems encountered in the development process (for instance education, water supply, HIV/AIDS and other diseases, employment, criminality, environment, etc.). We should not think that because it comes from the “real people” in the villages, this kind of knowledge would be the key to solve any problems: Tradition is not always the safe place where we can find solutions to all problems.

The second danger is to think that community members should be called to participate exclusively when matters or issues related to the local and traditional contents are at stake. Such kind of thinking would be very simplistic and would narrow the chances to explore the existing potentials of social, cultural and political development in the communities. The example from Mali may clarify the point I want to stress. The Institute of Popular Education of Mali worked hard to implement a program named CIWARA. It is a *Bambara* word to designate the head of an antelope, a symbol of Mali. This program developed specific contents for the acquisition of leadership skills among primary school children. “Leadership” meant in this case that children should play an important role in the development of their community. Apparently, “leadership” is a “modern” issue in school terminology and we would look for experts to talk about it, possibly trained in Western manner, and not looking into the traditional way of leadership and develop the values.

Methods for Re-Appropriation

It is the oral and written narratives that allow us to approach life in communities. Narratives are the entry point to people’s experiences; they help us grasp local points of view from different persons. In many African communities people’s experiences are not available in written form. Because of this, the teachers will have to rely on *conversations* or *palavers* (qualitative interviews) and less on document analysis.

In their article *Tell me your Story: Using Narratives from Interviews to understand Indigenous Knowledge* Lillejord and Sereide (2003) discuss the use of narratives as a possible means to understand indigenous

knowledge systems. According to both authors, the use of conversation in interviews causes some problems and has its limitations. Interviews are widely accepted as a well-suited method when the researcher wants to understand how people ascribe meaning to and interpret certain aspects of their family life-world. It is, however, exactly because of “this utilization of an everyday activity and the seductive simplicity of the act” that the teachers grasping local/traditional methods can face several serious ethical considerations. The experience by the Department of Library, Archival and Information Studies at the University of Ibadan (Nigeria) shows some examples of these ethical ‘constraints. There are, for instance, some traditional rites that are not allowed to be discussed or taped; in some communities women are prohibited from giving information, etc. (Mabawonku 2002, 56). This means that certain ethical problems derive from the fact that we are in some way entering in the life of the informants by inquiring their beliefs, traditions, memories etc.

Teachers will also face issues in the interpretation of collected data. As we know, proverbs, poetry, festivals and folklore are different ways to express the human experiences in communities; they are deeply embedded in oral tradition. The question of interpretation must be addressed. The first is the *level of the interpretation of events* as found within the cultural communities themselves. The second *level is the discourse of the experts or scientific discourse*, which update the contents of scientific subjects and disciplines; and the third level is related to explicit *critical, auto-critical and systematic discourse*, that is, a philosophical enterprise. Taking this into account, we might ask ourselves at which level of discourse teachers are operating when they start collecting the traditional contents for the school.

Many teachers may explicitly or implicitly, knowingly or unknowingly refer to the first level of discourse (interpretation) of events) when they start approaching a community, because this level refers closely to tacit or experience based knowledge from, let us say, elders within the communities. At this level we are faced with a situation similar to that of Plato: first to write down in a systematic way, Socratic wisdom of an ‘oral philosopher’, and at the same time, we are forced to engage in a critical dialogue with our informants. Without Plato’s transcripts, Socrates would have been forgotten by

now. The purpose here is empirical. At this level the teacher will collect data related to events in the community. These are questions that aim at understanding how communities participate in school affairs. But this is only the beginning!

The second level must be included in the discourse because that is what I would call the “level of encounter” between the knowledge formulated and circulated up to now in schools and local/traditional knowledge. Teachers seek to combine their theoretical framework across the different disciplines with the local/traditional knowledge. At this level the systematic use of a theoretical framework is important. Teachers should be aware of this and apply their theoretical categorization and systematization of the first level. But at the same time they should be open to change or to adopt new frameworks that may be suggested by the local/traditional knowledge of the community.

The third level is the critical one. Here we shall use Hountondji’s criticism as an approach and also consider perspectives from Gyekye, Wiredu and others, expressing a need for scrutiny of the communalistic approach. This can be done at two levels: one is to search for critical points of view expressed by the community members when interviewed; those, as every thinking process, are individual-based perceptions but reflecting on the problems of the community. Secondly, there has to be some critical discourse based on the stories, a kind of meta-theoretical reflection. The function of this third level is to “lead” the reflections towards the solution of the community-problems and changes that must be initiated in the school management and curricula.

The Responsibilities of Intellectuals and Teachers

The case of Mozambique shows that universities and intellectuals have been little supportive of, and sometimes against the introduction of local/traditional knowledge in schools. Some of them have fears of facing their colleagues in a communal set up.

However, intellectuals coming from universities should be aware of their responsibilities towards the communities. First of all they should respect the ‘owners’ of community knowledge. Knowledge, according

to Mudimbe (1994, 205), could mean ‘to know how, to be able to, to be aware of, to be familiar with or to be acquainted with’. So, we can say that community members are “acquainted” with their environment. They are “aware” of their problems and they are “able” to disclose possible solutions to the problems either from their relationship with the surrounding natural environment or problems related to their social life (schools, water supply, administration, conflicts etc.). This can be seen as tacit and experience based knowledge, but also, on the other, hand can be seen in terms of, community-shared *Weltanschauung*. The role of the intellectuals and researchers is to build a variety of solutions and changes upon this kind of knowledge.

Another aspect of the universities and intellectuals’ responsibility is that they have to go to the communities. Chisenga (2002, 95) poses an interesting question: “Why didn’t Britain ask the Masai to help with the disease?” suggesting that, if they had asked, they could have avoided the foot-and-mouth epidemic. The underlying issue is the ‘superior’ attitude of the British. We may also, in a similar way, find intellectuals who do not ask the communities for solutions to many problems facing schools. If you really want to know how people understand the world and their life, the best approach is to talk with them. Intellectuals must get into dialogue with the people who hold knowledge in the community. The challenge is not only to ‘study’ the traditional knowledge system, but also to promote a ‘dialogue’ between researchers from the academic institutions with ‘researchers’ in communities. To promote ‘dialogue’ within the communities may strengthen the problem-solving capacity at that level.

Moreover, when the debate is about the role of intellectuals in modern Africa, this poses a new challenge to the intellectuals in Africa and that is to reconsider the role of *African* traditions in modern Africa. I am convinced that intellectuals and researchers in Mozambique and in Africa have a responsibility when it comes to instituting the ties between the past and the present in general.

Teachers are expected to fill the allocated time with contents that have to do with the surrounding environment or with the community life in which the school is, This represents a sort of ‘Copernican change’ for the teachers for they now have to be not only knowledge ‘transmitters’ but at the-same time knowledge ‘producers’, But what I

have noticed during field research in schools, was that teachers were not prepared to “search and produce” knowledge. In these terms we shall bring the knowledge “owners” to the school. But current experiences suggest that, although the elders or community experts are very good at dealing with practical traditional aspects of flora, fauna, habits or relationships, they face serious difficulties in teaching them because of lack of training. In my view, schools should not lose their social role as knowledge disseminators. On the contrary teachers should play a decisive role by developing lessons and school materials around the children’s experience in the community. By doing so, teachers, will be “forced” to know the traditions, for they will have to teach them; and to meet this need, they have to “produce” knowledge and here lies the change that local curriculum offers for-changing the (basic) education, In other words, through local curriculum, knowledge in the communities, is not only being merged with-scientific knowledge, but also strengthened. Teachers will be the center of this symbiosis between “universal” and”local” knowledge and, even more so, the creators of (new) knowledge.

References

- Akimpelu, J.A. (1981): *An Introduction to Philosophy of Education*. London: MacMillan.
- Appiah, K.A. (1992): *In M}: Father sHouse: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford. University Press, New York.
- Bell, R.H. (2002): *Understanding African Philosophy. Across-cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*. Routledge, New York and London.
- Biko, S. (1998): *Some African Cultural Concepts*. In: *Philosophy from Africa* Edited by PH Coetze and AP J Roux, International Thomson Publishing, South Africa (26-30)
- Castiano, J.P. (2006): *A Construcdoda. Curriculo de Sociologia de Educatao, tendo em, Conta O Contexto Mocambicano*. In: *Sintese Social, Revista da Faculdade de Ciencias Sociais, Universidade Pedagogica*. Ano 1, Numero 1 (Maio 2006), Maputo.

- Chisenga, J. (2000) : *Indigenoous Knowledge : Africa's Opportunity to Contribute to Global Information Content*. In : From Africa to the World – The Globalisation of Indigenous Knowledge systems. SCECSAL, Pretoria (93-100).
- Dellors, J. *Educação : Um Tesouro a Descobrir. Relatório da UNESCO para a Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*. 2. Ed. Lisboa : Edições ASA. Collecção Perspectivas Actuais, 1996.
- Easton, P. ; Capacci, C. ; Kane, L. (2004) : *O Conhecimento Indegená vai à Escola*. 2000. Disponível em : <http://www.worldbank.org/afr/ik/pr/iknotes.htm>> Aceso em 20/May/2004.
- Gbadegesin, S. (1998) : *Individuality, Community, and the Moral Order*. In : Philosophy from Africa Edited by PH Coetze and APJ Roux, International Thomson Publishing, South Africa (292-305).
- Gyeke, K. (1997) : *Tradition and Modernity : Philosophical Reflections on African Experience*. Oxford University Press.
- Gyeke, K. (1998) : *Person and Community in African Thought*. In : Philosophy from Africa edited by PH Coetze and APJ Roux, International Thomson Publishing, South Africa (317-336).
- Helsper, W.; Hewar-Euden, L. ; Terhart, E. (2001) : *Qualität Qualitativer Forshung in der Erziehungswissenschaft. In Tagungsbericht*. In : Zeitschrf für Pädagogik. Heft 2/2001. Bonn (251-267).
- Homan, M.S. (1993) : *Promoting Community Change. Make it happen in Real World*. Books/Cole Publishing Company. Pacific Grove, California.
- Hoppersm C.A.O. ([2002] Ed.) : *Indigenous Knowledge and the Intergraion of Knowledge Systems. Towards a Philosophy of Articulation*. South Africa, New Africa Books.
- Houtondji, P. (1996) : *African Philosophy : Myth and Reality*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis (2nd Ed.)
- Houtondji, P. (2002) : *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Ohio : University Center for International Studies. Africa Series, n.78, Athens.
- INDE (1999): *Plano Curricular do Ensino Bdsico. Objectivos, Politica, Estrutura, Plano de Estudos e Estrategias de Implementadio*. UNESCO, Maputo.

- INDE (2002) : *Curriculo Local. Escola Primária Amilcar Cabral (1º, 2º e 3º Ciclos)*
- INDE (2002) : *Curriculo Local. Escola Primária de Guluza (1º e 2º Ciclos)*. Maputo.
- INDE (2002) : *Curriculo Local. Escola Primária de Nhazilo*. Maputo.
- INDE (2002): *Curricula Local. Esco/a Primária Completa de Mungoi (1 ~ 2º e 3º Ciclos)*.
- INDE (2003) : *O Curriculo Local no Ensino Básico (Sintese do documento “Estratégias de Implementação do CL”)*.
- INDE/MINED (2002) : *Plano Curricular do Ensino Básico. Objectivos, Política, Estrutura, Planos de Estudos e Estratégias de Implementação*. UNESCO, Maputo.
- Laclau, E. (1978): *Política e Ideologia na Teoria Marxista. Capitalismo, Fascismo e Populismo*. RJ: Editora paz e Terra, Colecao Pensamento Critico, v. 26, Brasil, 1978.
- Lenhart, V. (1993): *“Bildung für Alle”. Zur Bildungskrise in der Dritten Welt*. Darmstadt:
- Lillejord, S. (2003): *«Tell me your Story»: Using Narratives from Interviews to Understand Indigenous Knowledge Systems*. In: Indilinga, Journal for Indigenous Knowledge System, Vol.2, Nr.1 (89-97).
- Liotard, J.F. (1984): *A Condico Posmoderna*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1984. Maputo.
- Masolo, D.A. (1995): *African Philosophy in Search of Identity*. East African: Nairobi: Educational Publishers.
- MINED (2003): *Plano Bstrategico de Educacao 2004-2008 (Esboço)*. Maputo, Agosto de 2003 (documento de trabalho para a reuniao do RAR).
- MINED (2003): *Relatorio sobre a Implementa~ao do Reforma do Sector Publico 2001/2003*. Maputo, Gabinete de Gestao da Mudanca.
- MINED/INDE/UNESCO (1999): *Plano Curricular do Ensino Bdsico. Objectivos, Política, Estrutura, Plano de Estudos e Estrategias de Implementacao*. Maputo.
- Mkabela, N.Q.; Luthuli, P.C. (1997): *Towards an African Philosophy of Education*. Pretoria (RSA): Kagiso Tertiary.
- Mudimbe, V.1. (1988): *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

Digestion, Respiration, Classification dans les Représentations Traditionnelles et L'enseignement Scientifique

Loïc BRAÏDA

*Université de Rouen (France) et Centre africain des hautes études,
Porto-Novo (Benin)*

Introduction

De nombreux travaux dans le domaine de l'Education ont permis d'établir que le choix d'un modèle pédagogique est en grande partie dicté par les besoins de la société à un moment donné (Jonnaert et al, 2004 ; Bronkard et Dolz, 2002).

Ce que l'on peut observer actuellement dans les pays occidentaux illustre parfaitement ce propos. On y passe d'un modèle comportementaliste axé sur une « pédagogie par objectifs » (P.P.O.) accompagnée d'un morcellement des savoirs et débouchant sur une « taylorisation éducative » à un modèle constructiviste (ou socioconstructiviste) axé sur une « approche par compétences » (A.P.C.) Cette nouvelle orientation devant permettre aux apprenants de développer l'approche systémique des savoirs dont la société a et aura besoin dans l'avenir.

Aussi discutable qu'il soit, ce « pilotage » du socio-économique sur l'éducatif est le fruit d'un dialogue et d'une évolution progressive et convergente des deux sphères. En particulier, il est à noter que l'A.P.C. succède à la P.P.O. après plus de cinq décennies de règne de cette dernière sur les systèmes éducatifs occidentaux et qu'elle fait l'objet de nombreuses recherches en Education depuis une vingtaine d'années (Jonnaert et al, 2004).

Néanmoins, cette transition rencontre de nombreuses difficultés liées au nécessaire changement de paradigme (paradigme d'enseignement vers paradigme d'apprentissage) passant par une

redefinition des role et des activites des enseignments et des apprenants.

Au Benin (Afrique de l'Ouest francophone), les nouveaux programmes d'études» (N.P.E.) en vigueur depuis 1994 pronent une orientation constructiviste des apprentissages axee sur une A.P.C. Or, cette orientation des curricula est basee exclusivement sur le modele occidental et fut construite a partir de la bibliographie issue de ces pays (Cellule de generalisation des nouveaux programmes d'études, communication personnelle, fev. 2006).

La ou il aura fallu plus de 60ans a certains pays pour faire evoluer et adapter leurs curricula, le Benin se sera contente de deux a trois ans de comportementalisme, passant ainsi d'un modele transmissif et dogmatique a un modele constructiviste en une douzaine d'annees ...

Outre les problemes lies a la coexistence de plusieurs paradigmes dans le systeme educatif beninois, notamment ceux qui sont lies a la formation et a l'adaptation des eseignants, a se pose egalement celui de l'adequation des outils pedagogique et didactique aux contextes sociaux et culturels. En particulier, le modele constructiviste prend appui sur le traitement didactique des representations (conceptions alternatives, pre-conceptions ou encore constructs) des apprenants comme base du processus de construction des connaissances. Cela suppose comme prealable leur identification (par l'intermediare de l'elaboration de cartographies descriptives) et leur analyse en termes d'obstacles (epistemologiques, sociaux, culturels...).

Or, si les enseignants occidentaux disposent de telles cartographies descriptives et des outils didactiques adaptes (Giordan et De Vecchi, 1987 ; Astolfi, 1993, Giordan, 1997) il n'en est rien en ce qui concerne les enseignants beninois qui appliquent des N.P.E. en faisant l'impasse sur cette dimension ou en postulant d'emblee que les representations d'apprenants beninois sont comparables a celles des apprenants francais, canadiens ou belges...

Pourtant, nous pouvons affirmer sous la forme d'un truisme que « *le Benin n'est pas la France, le Canada ou la Belgique* ». Les caracteristiques de ce pays en ce qui concerne les aspects sociaux et culturels sont tres specifiques. Specificites d'autant plus marquees que l'on aborde le domaine de la relation aux sciences et donc de l'enseignement des sciences.

Spécificités qui militent en faveur d'une réelle contextualisation de forme et de fond des outils pédagogique et didactique afin d'éviter que « *l'école africaine, telle qu'elle apparaît aujourd'hui, ressemble à une prothèse* » (J. Ki-Zerbo, 1996).

Dans le cadre d'une thèse de doctorat en co-tutelle entre le Centre interdisciplinaire. Sur les valeurs, les idées, les identités et les compétences (C.I.V.I.I.C.), laboratoire de l'Université de Rouen (Fiance), et le Centre

Africain des hautes études (université d'Abomey-Calavi, Bénin), nous avons entrepris un travail de caractérisation des conceptions initiales pour quelques groupés culturels béninois. Cette démarche devant aboutir à l'élaboration d'outils favorisant un enseignement des sciences qui ne soit pas une négation de la culture traditionnelle. Les données produites devront permettre d'enrichir les réflexions concernant la définition d'un paradigme 'épistémologique d'enseignement-apprentissage des sciences en, contexte multiculturel africain.

Chaque domaine des sciences humaines possède son vocabulaire spécifique et les concepts manipulés sous-entendent des acceptions particulières. Afin de lever toute ambiguïté concernant le cadre conceptuel de référence de notre étude nous définirons dans la première partie de cette communication ce que représentent « constructivisme » et « conceptions alternatives » en didactique.

Nous présenterons ensuite la méthodologie sur laquelle nous nous sommes appuyés pour réaliser une première levée de données. Cette recherche exploratoire suppose, outre le choix des nations scientifiques à explorer, la réalisation d'un échantillonnage et l'élaboration d'outils de collecte des données. Nous présenterons également la méthodologie utilisée pour l'interprétation et le traitement des données recueillies.

Dans une troisième partie, après une analyse critique des différents outils employés lors de cette première phase et les actions de remédiation envisagées, nous présenterons, pour chaque notion scientifique abordée, les résultats obtenus lors de cette première campagne d'enquêtes. Une analyse de ces résultats sera proposée mettant en perspective données de terrain, dimension culturelle et données occidentales.

Nous terminerons cette communication en insistant sur l'importance de la prise en compte des conceptions des apprenants comme préalable à toute action pédagogique. La teneur des résultats obtenus constituant un plaidoyer en faveur du développement d'une capacité de recherche en éducation, au Bénin en particulier et dans les pays africains en général. Nous montrerons dans quelle mesure la prise en compte des spécificités sociale et culturelle de ce continent dans l'élaboration des programmes d'études en sciences est une nécessité.

Definition des termes et des concepts

Comme nous le soulignons précédemment, le cadre théorique de la didactique en général et de la didactique des sciences en particulier ne recoupe pas exactement ceux de disciplines voisines comme la philosophie, l'histoire, l'anthropologie; l'ethnologie, la sociologie ... etc. Il nous apparaît donc nécessaire de commencer par définir, le plus précisément possible, les acceptions que revêtent « constructivisme » et « conception Alternative » dans notre étude.

Constructivisme:

Origines

Dans l'histoire de l'accession aux connaissances scientifiques, plusieurs courants épistémologiques se sont succédé ou se sont chevauchés en orientant aussi bien le monde de la recherche que celui de l'enseignement. Ainsi est-on passé du rationalisme du 17^{ème} siècle à l'empirisme du 18^{ème} puis au positivisme du 19^{ème} enfin au constructivisme et au réalisme du 20^{ème} siècle.

Selon LeMoigne (1995), on trouve chez les sophistes grecs certaines idées qui peuvent être associées *a posteriori* au patrimoine de la position constructiviste. Il cite par exemple la conception de l'ambiguïté du réel chez Héraclite (550-480 av. J.-C.) et la formule de Protagoras (485-410 av. J.-C.) : « *L'homme est la mesure de toute chose* », Selon M. Riopel (2008), cependant, le courant constructiviste n'est apparu qu'au 20^{ème} siècle et on en attribue habituellement la paternité au mathématicien hollandais Brouwer (1881-1966) qui s'opposait au

formalisme de Hilbert sur la question des fondements en mathématiques.

Pour Giordan (1999), c'est à Kant que nous devons l'essor de « la pédagogie de la construction » lorsqu'il souligne dans *sa Critique de la raison Pure* (1781), la complémentarité de la sensibilité et de l'entendement et le rôle organisateur de ce dernier dans la production du savoir.

Ce mouvement, repris par la psychologie à la fin du 19^{ème} siècle, accorde un rôle central au « sujet connaissant ». Le développement cognitif dépend des connaissances préalables et de l'activité qui sont des facteurs déterminants de l'apprendre.

L'émergence des sciences cognitives a par la suite introduit le terme de « cognitivisme » avec encore divers courants. Pour Gagne et Bruner *apprendre renvoie à la capacité de distinguer des attributs de sélectionner ce que l'on retient* » ; il s'agit de mettre en place les situations les plus significatives et les plus variées possibles pour permettre à un plus grand nombre d'élèves de construire un savoir. Ainsi Ausubel : « *L'important consiste à jeter des ponts cognitif entre les énoncés et ce que l'élève connaît déjà* ». L'enseignant doit s'appuyer sur un « apprentissage significatif favoriser l'éclosion d'une nouvelle structure mentale où s'incorporeront les connaissances.

La position constructiviste sera reprise par J. Piaget dans les années 1960 pour expliquer le fondement des connaissances. Piaget et Garcia (1983) proposent que « *un fait est [...] toujours le produit de la composition entre une part fournie par les objets, et une autre construite par le sujet* ». En insistant sur le caractère hautement construit des connaissances en général et des connaissances scientifiques en particulier, le courant constructiviste remet en question la possibilité de toujours obtenir des relations objectives sur lesquelles baser les sciences. Cette absence de relation objective invalide tout processus formel de vérification. Or, cette clause de « vérification » est l'une des critères (« *réfutabilité* ») introduits par Popper (1985) dans sa définition de la science. En renonçant à l'objectivité, le courant constructiviste considère la connaissance scientifique au même titre que n'importe quelle autre connaissance et propose que les sciences construisent (plutôt que révèlent) une réalité possible à partir d'expériences cognitives successives.

Fondements

Selon La rochelle et Des autels (1992, cités par Riobel, 200S), les constructivistes ne rejettent pas l'existence d'une réalité ultime, mais ils affirment qu'on ne peut pas la connaître. Pour illustrer ce propos les auteurs utilisent l'analogie de la clé: *« le savoir convient à la réalité comme une clé convient à une serrure. La convenance s'applique à la clé, non à la serrure. Autrement dit, je peux décrire la clé sans être en mesure de décrire la serrure [...] Comme la clé ne reproduit pas la serrure, le savoir ne reproduit pas non la réalité ».*

Pour Astolfi (1997), le constructivisme correspond à une triple acception avec des sens apparents :

En psychologie, le terme renvoie au modèle choisi pour appréhender l'activité intellectuelle du sujet en prise avec la résolution d'un problème ;

En épistémologie, cette orientation insiste sur le caractère hautement construit des « objets » de la science (s'opposant ainsi aux positions empiriste et positiviste). L'activité scientifique ne se limite pas à « écarter le rideau » pour accéder à des lois naturelles jusque-là cachées ;

En didactique, ce terme renvoie aux procédures d'enseignement quand elles mettent l'élève au cœur des apprentissages.

Pour cet auteur, une seule formule permettrait de définir le constructivisme : *« les savoirs ne se transmettent pas ni ne se communiquent à proprement parler ; ils doivent toujours être construits ou reconstruits par l'élève, qui, seul, apprend ».*

Finalités

Concrètement, une telle orientation se traduit au niveau pédagogique par un certain nombre d'attitudes de la part de l'enseignant des élèves. La pédagogie dite « de la construction » se nourrit des besoins spontanés et des intérêts « naturels » des individus. Elle prône la libre expression des idées, le savoir-être, la découverte autonome, le tâtonnement. L'élève ne se contente plus de recevoir des données brutes mais les recherche, les sélectionne. L'important est qu'il regarde, compare, raisonne – quitte à se reprendre s'il se fourvoie inventé et enregistre ... (Giordan, 1999).

Le professeur de science versant dans le constructivisme aura tendance à insister sur le caractère arbitraire ou subjectif des modèles

scientifiques, en encourageant l'élève, à construire ses, propres connaissances. L'expérimentation ne servant alors qu'à vérifier la cohérence interne de la construction (Riobel, 2005). Il devient alors un «guide », un «accompagnateur », «facilitateur »...

Dans cette orientation, l'élève, au centre du dispositif d'apprentissage, en est le grand ordonnateur et à la charge du juger ce qui est important ou non important, 'ce qui est pertinent ou non pertinent, ce qui est utile ou non utile pour lui, pour lui permettre de comprendre en construisant une explication à des phénomènes observés.

Cette orientation constructiviste se traduit également par une utilisation accrue de la démarche expérimentale comme outil favorisant les constructions à partir des ressources du milieu (instrumentation, bibliographie, personnes ressources...). Elle implique une nécessaire distanciation du sujet vis-à-vis de son objet d'étude.

Conception alternative

D'innombrables recherches en éducation, notamment en didactique des sciences, ont mis en évidence le fait que les élèves disposent déjà, au moment où commence une leçon, de représentations personnelles des notions enseignées, souvent qualifiées de conceptions alternatives. Plus étonnant, ces conceptions tendent à perdurer tout au long de la scolarité, et à 'se retrouver intactes en fin de parcours si elles n'ont pas été travaillées. Cela ne signifie pas que les élèves n'aient rien appris, mais qu'ils ne pensent pas à mobiliser les connaissances scolaires dans des situations qui ne leur paraissent pas les nécessiter.

Quelques exemples

On dit souvent que chaque élève possède sa propre représentation, ce qui serait un gros handicap pour pouvoir les prendre en compte dans la classe. Mais la diversité des formulations écrites ou dessinées cache en fait des régularités, ce qui en facilite la gestion. Voici quelques exemples classiques.

La digestion est souvent conçue comme s'effectuant dans une « tuyauterie continue » de la bouche à l'anus, avec souvent un

branchement entre-estomac et vessie qui évidemment n'existe-pas. Il s'agit là d'un « modèle plomberie », selon, lequel les aliments transitent en « suivant des canalisations ». Une telle conception s'éloigne du savoir biologique qui place l'entrée des éléments nutritifs dans l'organisme, non au niveau de la bouche mais à celui de l'intestin grêle. A ce niveau, les nutriments doivent traverser activement les parois cellulaires du tube digestif et des capillaires sanguins, ce qui est contraire au « modèle plomberie » (Viennot.L., 1979 ; Giordan A. et De Vecchi G., 1987 ; Giordan A., Girault. Y. et Clément, P., 1994; Demounem R. et Astolfi J.-P., 1996).

Le mouvement d'un corps semble devoir avoir une cause, celle-ci étant une force qui s'exerce sur lui. Du coup, l'ascension d'une balle lancée paraît déterminée (si l'on néglige les frottements de l'air) par la résultante de deux forces : la pesanteur d'une part qui la tire vers le bas, la « force du lancer » qui s'y oppose et explique sa montée, jusqu'à l'épuisement du « capital de force ». Derrière cette conception, apparaît l'opposition entre le repos qui serait un état stable, et le mouvement qui serait un processus dynamique. Cela empêche d'accéder aux lois de la mécanique, indiquant qu'il n'y a pas de différence entre la partie ascendante et la partie descendante de la balle lancée, la seule force en présence étant la pesanteur dans les deux cas.

Les organes du futur bébé sont souvent décrits comme étant soit d'origine maternelle (le spermatozoïde paternel étant conçu comme activateur d'un embryon déjà formé mais pas encore vivant), soit d'origine paternelle (dans ce cas, c'est le spermatozoïde, en raison de sa mobilité, qui est censé contenir les organes embryonnaires, l'ovule n'intervenant qu'en tant que « matrice » pour le protéger et le nourrir). Ce sont là deux modalités d'une conception « pré-formiste » qui empêche de comprendre la genèse d'organes non préexistants à partir de l'information génétique des chromosomes.

La représentation de l'espace d'un pays conduit presque naturellement à concevoir sa capitale comme étant la plus grande ville, placée près du centre du pays, alors que dans un nombre important de cas la capitale est très-excentrée, voire placée sur la frontière, et n'est pas nécessairement la plus grande ville du pays.

Origines de ces représentations

Le statut des représentations des élèves paraît double. C'est d'une part celui d'un écart au savoir savant, qui en fait le contrepoint du projet didactique. L'enseignant s'y intéresse parce qu'elles occupent la même « niche écologique » que les savoirs scientifiques dont il vise l'acquisition. De ce point de vue donc, la représentation s'oppose à l'objectif puisqu'elle est-ce-qui empêche de l'atteindre facilement. Mais aussi fausses que soient ces représentations au regard du savoir savant, ce ne sont pas de simples erreurs sans signification: Ce sont des explications fonctionnelles qui, pour l'élève, « marchent » depuis longtemps, souvent même depuis l'enfance.

De ce point de vue, la représentation, loin de s'opposer à l'objectif, se situe au cœur même du projet didactique et des transformations intellectuelles que l'enseignant s'efforce de provoquer.

Ces conceptions alternatives peuvent avoir des origines diverses, qui ne sont pas exclusives les unes des autres, l'analyse devant être faite cas par cas. Elles peuvent être liées à l'inachèvement du développement cognitif puisque la tranche d'âge de la scolarité obligatoire recoupe celle des étapes majeures de la construction de la pensée logique et de l'abstraction, telles que les a décrites Piaget. Les raisonnements spontanés des élèves s'expliquent dans ce cas par le fait que certains « schèmes de pensée » ne sont pas encore disponibles et que les élèves obéissent à une autre logique que celle de la pensée formelle (Piaget 1. et Inhelder B., 1955). Ex. : les phénomènes naturels sont fréquemment attribués à une cause humaine ou anthropomorphique, jusque vers 9-10 ans (bateaux construits pour flotter par « les messieurs », chaînes de montagnes dues à la force des dinosaures ...), ce que Piaget nommait l'artificialisme enfantin.

Elles peuvent correspondre à l'usage de la pensée commune et d'une « logique du quotidien ». En effet, même quand la logique formelle est théoriquement disponible, celle-ci n'est pas toujours mobilisée, y compris chez l'adulte, et laisse souvent place à une « logique naturelle » moins exigeante, le mental ne fonctionnant pas toujours au maximum de ses possibilités théoriques (Grize 1.-B., 1982). Ex : L'idée de changement d'état de la matière est contrariée par l'idée que l'état « normal » de l'eau serait liquide, l'état solide étant un écart à la norme (avec une dénomination spécifique: la glace), et l'état

gazeux constamment oublié (le terme d'eau gazeuse ne convient manifestement pas ; et l'idée de vapeur, scientifiquement plus correcte, est plutôt associée à des situations comme celle de cocotte-minute ou de machine à vapeur où ce qui se voit n'est précisément pas du gaz !).

Elles peuvent être la manifestation d'une représentation sociale, véhiculée par la famille ou les médias, et dont les élèves sont porteurs sans le savoir. Chacun peut, en ce sens, être considéré comme une occurrence singulière du social dans lequel il baigne (Jodelet D., 1997). Ex : le renard est durablement considéré comme carnivore, même lorsqu'on présente aux élèves le détail de son régime alimentaire beaucoup plus éclectique, la logique de la chasse et des contes enfantins l'emportant sur l'analyse des données fournies.

Elles peuvent aussi résulter d'une ambiguïté du langage (en raison de la polysémie des mots), de la prédominance d'une analogie, d'une réminiscence de l'histoire personnelle, etc.

Quel rôle dans la construction des séquences ?

Pour éviter que de telles représentations ne subsistent inchangées dans la tête des élevés malgré les efforts didactiques, il est nécessaire, selon la formule, de les « faire émerger » dans la classe, en sollicitant des élevés des réponses orales ou écrites, des dessins, etc., individuellement ou par petits groupes. Il s'agit alors, selon l'expression d'André Giordan, de « *faire avec pour aller contre* ».

Cela peut se faire en début de leçon, pour diagnostiquer « l'état des lieux » cognitif de la classe, au cours même de l'activité, et aussi après-coup pour évaluer l'impact de l'enseignement, souvent plus limite qu'on ne l'espérerait. La discussion collective de ces conceptions alternatives et les débats dans la classe qui s'ensuivent ne les suppriment pas instantanément mais contribuent à les déstabiliser, et il convient d'en suivre l'évolution dans le moyen terme.

En tout état de cause, se limiter à l'étape de la cartographie descriptive ne saurait être satisfaisant en soi l'identification des liens tenus existant entre les conceptions alternatives des apprenants et les obstacles sous-jacents représentent le véritable objectif de notre étude. En effet, ce ne sera qu'à l'issue de cette démarche que pourront véritablement être caractérisées les origines, les fondements des

conceptions observées en termes d'obstacles et que pourront être élaborés les outils didactiques *ad hoc* permettant leur évolution.

En la matière, les données présentées aujourd'hui ne constituent qu'une « mise en train », une sorte de test de terrain grandeur nature destiné à confronter la problématique et les intuitions aux réalités. Le « gros » du travail restant à accomplir...

Méthodologie

Choix des notions étudiées

Parmi le panel de notions abordées par les programmes d'études béninois en éducation scientifique et technologique (E.S.T.) nous avons choisi de limiter cette étude préalable aux seuls domaines de la fonction de nutrition (digestion, respiration) et aux activités de classification (classification des animaux). Ce choix tenait également compte des tranches d'âges-ainsi que du niveau scolaire atteint par les individus interrogés.

Ces notions, dont l'étude du point de vue des conceptions est particulièrement bien décrite dans la littérature, constituent un point de départ ainsi qu'une base pour l'adaptation de la méthodologie (notamment en ce qui concerne la collecte des données).

Nous envisageons par la suite d'aborder d'autres notions (fonction de reproduction, électricité, force, mouvement...).

Echantillonnage

Le Bénin est souvent décrit comme étant « *une mosaïque culturelle* » dans le sens où ce pays recense plus de cinquante groupes linguistiques différents sur l'ensemble de son territoire: Nous avons fait le choix, dans un premier temps, de nous limiter à la partie Sud du pays. Les résultats présentés ici devant servir à caractériser les conceptions des trois principales cultures en présence dans cette zone : Adja/Fon, Nago/Yoruba et Mina.

Plus précisément, les enquêtes ont eu lieu dans les localités d'Abomey, Lokossa, Ouidah et Porto Novo entre les mois de mai et d'août 2006. Nous envisageons également d'explorer par la suite d'autres aires culturelles du pays.

La présente étude concerne plus particulièrement des individus (filles et garçons) d'âges compris entre 7 et 17 ans et scolarisés (du CE à la 3^{ème}). Durant la période précitée, il nous a été donné d'interroger 519 élèves de primaire et secondaire.

Outils de collecte des données

Une méthodologie applicable à ce travail d'identification des conceptions alternatives est présentée par Giordan et De Vecchi (1987). Ces deux auteurs attirent l'attention des enseignants et des chercheurs sur les difficultés et les multiples biais inhérents à ce type d'étude. Ils insistent en particulier sur la nécessité de diversifier les approches par l'utilisation d'outils variés de collecte de données (questionnaires, schémas, entretiens...). C'est ce que nous nous sommes efforcé de faire au cours de cette enquête. Les documents utilisés au cours de cette campagne d'enquête sont compilés dans l'annexe 2.

Traitement des données

Les documents recueillis au cours de ces enquêtes ont fait l'objet d'une double analyse préliminaire.

Dans un premier temps, nous avons comparé, du point de vue de la forme, les réponses apportées à nos questions par les élèves béninois à celles caractérisant les élèves français. Nous avons par la suite isolé les réponses semblant caractériser les élèves béninois pour tenter une analyse de fond de leurs origines.

Enfin, dans un troisième temps, nous avons cherché à mettre en évidence l'existence d'un lien entre culture et conception.

Présentation des résultats

Concernant la digestion

La question posée était la suivante: « *Tu manges. En te servant d'un dessin, essaie d'expliquer où vont et que deviennent une pomme et un jus d'orange quand ils sont entrés dans ton corps.* ».

Le document suivant présente les résultats obtenus auprès d'un échantillon, de 78 élèves français de 9-10, et de 84 élèves béninois de 7 à 10 ans n'ayant jamais suivi de cours concernant la digestion.

Les auteurs de l'étude concernant les élèves français (Giordan et De Vecchi, 1987) attirent notre attention sur l'existence de nombreuses erreurs concernant la place et la succession des organes ainsi que la présence très fréquente d'un double cheminement pour les aliments solides et les liquides. Cela semble logique puisque aucune étude préalable n'a été réalisée.

Le tableau 1 propose une légende et une description pour chacune des conceptions

		Descriptions	Analyses
Conceptions « françaises »	I	Un tube et plusieurs poches ; une entrée, pas de sortie.	Début d'idée de spécialisation?
	II	Un tube avec une poche ; 2 orifices.	Il peut y avoir autre chose qu'un transit
	III	Un tube avec deux poches ; deux orifices.	Plus grande spécialisation ?
	IV	Un tube, une entrée, deux sorties dont une avec une poche d'accumulation.	Idée de stockage de l'urine.
	V	Un tube ; une entrée, 2 sorties avec chacune une poche d'accumulation.	Transit et stockage par deux voies différentes.
	VI	Un tube avec une poche ; une entrée, 2 sorties avec chacune une poche d'accumulation.	Transit avec tri et stockage.
	VII	Système en réseau plus ou moins complexe : un tube, une poche générale ; une entrée et 2 sorties ; poches supplémentaires reliées entre elles.	Idée de complexité matérialisée par un réseau sans savoir quel en est le fonctionnement
Conceptions	VIII	Organes sans rapport morphologiques entre eux.	Pas de continuité, pas de notion d'appareil.
	IX	Un tube débouchant dans une poche ; une entrée, pas de sortie.	On ne se préoccupe pas du devenir des aliments.

	X	Un tube ; une entrée, une sortie.	Vision simpliste : les aliments ne font que traverser le corps.
	XI	Un tube avec une poche ; un tube spécial pour les liquides, 3 orifices.	Apparition d'une séparation précoce entre les aliments solides et liquides.
	XII	Un tube avec une ou plusieurs poches ; une entrée, 2 sorties (liquides et solides).	
	XIII	Un tube se divisant en deux voies ; une entrée, 2 circuits distincts qui se rejoignent, une sortie.	
Concepts « béninois »	XIV	Un tube débouchant dans une poche ; une entrée, une sortie. Un réseau de diffusion du contenu de la poche.	Une idée de la finalité de la digestion avec un stockage et une transformation.
	XV	Un tube court, pas de poche ; une entrée, pas de sortie, un réseau de diffusion.	Une idée de la finalité de la digestion mais pas de lien avec la structure ou la fonction des organes.
	XVI	Un tube long, pas de poche ; une entrée, pas de sortie, un réseau de diffusion.	

Tableau 1 : descriptions des conceptions
(Giordan et De Vecchi, 1987 pour les données « françaises »).

Le Schéma 1 présente, pourcentages à l'appui, les réponses obtenues à la question. Nous avons organisé ce document en trois parties : dans la première sont présentées les réponses «françaises», dans la seconde les réponses « franco-béninoises » et dans la troisième les réponses béninoises».

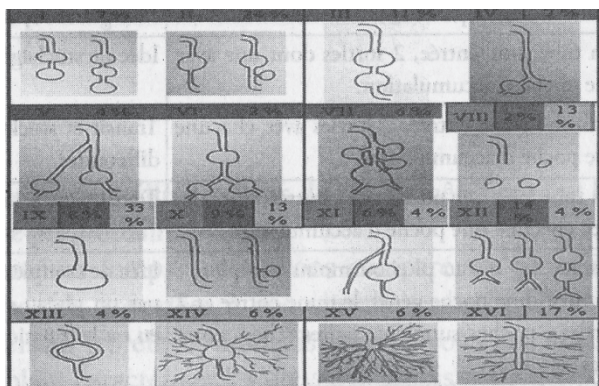


Schéma 1 : répartition et proportions des conceptions.

Dans le cursus scolaire béninois, la fonction de nutrition est abordée en classes de CM2 et 3^{ème}, mais pour la première fois en classe de CE2. Posée ides élèves ayant achevé cette classe (75 élèves), la même question permet d'obtenir 100% de schémas du type:

Schématisation de la conception	Descriptions	Analyses
	Plusieurs tubes de formes et de tailles variées ; plusieurs poches, une entrée, une sortie.	Idée de transit, de tri, de stockage. Notion de spécialisation attestée par la présence d'éléments différents sur le schéma.

Ce schéma, s'il est sans doute plus proche de la réalité du point de vue anatomique que ceux-exécutés par les élèves de CE, évacue toutefois toute, référence à une quelconque finalité du processus digestif.

En allant plus loin, on peut se rendre compte que les noms et les places des organes sont connus, parfois même leurs fonctions, mais la relation structure-fonction et la finalité de la digestion échappe à la grande majorité, (seuls 5 % d'entre eux sont capables de la percevoir et de l'exprimer).

En CM (60 élèves), le schéma, perd en précision concernant la forme, la taille et l'emplacement des organes. En CM₂ (60 élèves), un regain de précision est observé, mais toujours sans développement d'une vision globale du processus digestif. De la 6^{ème} à la 4^{ème} (60 élèves dans chaque niveau), la précision se perd au cours du temps, à l'image de ce qui est observable entre le CE et le CM₂. Par la suite, en: 3^{ème}, le sujet étant de nouveau abordé en classe, on observe de nouveau un schéma du type de, celui caractérisant le CE₂.

Il est à noter qu'au cours des phases de perte de précision, correspondant à des niveaux de classes durant lesquels la digestion n'est pas traitée dans le programme, il n'est plus donné d'observer la diversité des conceptions du CE. Nous assistons à une uniformisation des représentations pour un schéma-type, celui présenté par l'enseignant de CE₂.

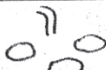
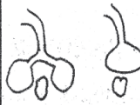
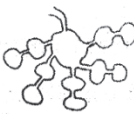
Concernant la respiration

N'ayant pas à notre disposition de données permettant une étude comparative, nous nous bornerons, pour cette partie, à présenter les conceptions « béninoises » recueillies auprès du, même échantillon d'élèves.

Pour cette partie, la question posée était la suivante: « *En te servant du schéma, indique où va et que devient l'air que tu respires. Ajoute des légendes, les plus détaillées possibles. Indique les mouvements de l'air par des flèches* »

Il est à noter que, là encore, les élèves interrogés n'avaient pas encore abordé cette notion au cours de leur cursus.

Le tableau 2 présente, avec les proportions, les réponses obtenues à la question :

		Schématisation de la conception	Descriptions	Analyses
I	15 %		Organes sans rapports morphologiques entre eux.	Pas de continuité, pas de notion d'appareil.
II	28 %		Un tube débouchant dans une poche.	On ne se préoccupe pas du devenir de l'air.
III	24 %		Un tube débouchant dans 2 poches.	
IV	3 %		Un tube débouchant dans 1 ou 2 poches ; un troisième élément participe à la diffusion de l'air.	Une idée de spécialisation.
V	3 %		Un tube débouchant dans une poche équipée d'un mécanisme de ventilation.	Vision mécaniste du phénomène.
VI	12 %		Un tube se divisant en un réseau de diffusion.	Une idée de la finalité de la respiration, mais pas de notion de structure ou de fonction des organes.
VII	7 %		Un tube débouchant dans une poche principale desservant de nombreuses poches secondaires dans tout le corps.	Une idée de la finalité de la respiration accompagnée d'un début de spécialisation des organes.
VIII	8 %		Un tube débouchant dans une poche ; réseau de diffusion associé.	

	Pour 63 % des élèves interrogés, l'air entre mais ne sort pas. Un va et vient (sans pour autant parler de notion d'échange) est perçu par 37 % d'entre eux.
	Pour 55 % des élèves interrogés, la bouche constitue la seule voie d'accès de l'air dans le corps. 40 % mentionnent la bouche et le nez. Pour 5 % d'entre eux, des échanges sont envisagés sur l'ensemble de la surface du corps

Dans le cas de la respiration, nous avons également pu assister à une sorte d'uniformisation des conceptions par le biais de la pression d'enseignement. Et, toujours de même, le principal gain des élèves au cours de leur cursus se mesure en termes de précision concernant les

aspects anatomiques de l'appareil respiratoire. Le même phénomène de « perte-gain » en précision dans l'exécution des schémas est observable du CE à la 3^{ème}. Dans ce cas encore, la notion d'échange de gaz et les finalités de la respiration ne sont exprimées que par une minorité d'élèves.

Concernant la classification

Les travaux de classification permettent, à terme, d'aborder les notions de filiation et d'évolution. Pour le travail de recueil des conceptions concernant la classification des animaux, nous avons utilisé un document comportant 14 images d'animaux appartenant à différents embranchements (voir ci-contre) : lézard, mouche, chien, homme, libellule, canard, autruche, truite, escargot, écureuil, carpe, grenouille, serpent, éléphant.

Une consigne écrite accompagnait ce document : « *Tu dois sérier, classer, les êtres vivants présents sur la fiche* », et une consigne orale venait compléter : « *Regroupe, en les entourant au stylo ou au crayon, les animaux qui, à ton avis, vont ensemble. Explique tes choix.* »

Une dernière question, destinée à faire émerger les conceptions concernant plus particulièrement les notions de filiation et d'évolution, était posée : « *Explique pourquoi, d'après toi, on trouve des animaux différents sur la Terre* ». Dans ce cas encore, nous n'avons pas à notre disposition de données permettant une étude comparative. Nous nous bornerons donc à présenter les résultats « béninois » de cette partie de l'enquête.

Dans les programmes d'études béninois, la notion de classification des animaux est abordée en classes de CE et CM₂ pour le primaire et 4^{ème} pour le secondaire.

N'ayant pu noter aucune spécificité de niveau dans les réponses obtenues auprès des élèves du CE à la 3^{ème}, nous avons fait le choix de présenter les résultats de manière globale pour l'ensemble des élèves de l'échantillon : les trois types de classification répertoriés dans le tableau 3 sont proposés par les élèves de tous les niveaux (à 5 % près).

Sur les 519 élèves interrogés, seuls 5 % d'entre eux ont proposés des classifications utilisant des critères morphologiques faisant apparaître des regroupements par classes (mammifère, reptile, oiseau, poisson, amphibien). Cela représente environ 26 élèves répartis du CM à la 3^{ème}. C'est le groupe des « Structurel/Fonctionnel/Analytique » Les

autres se répartissent en trois groupes : ceux dont le type de la représentation est « Unitaire », ceux « Descriptif-Analogique » et ceux « Utilitaire ».

Types	Structurel fonctionnel analytique	Descriptif-Analogique	Utilitaire	Unitaire
Nombres (proportions)	26 (5 %)	78 (15 %)	192 (37 %)	223 (43 %)
Description	Les regroupements sont effectués sur la base d'une observation détaillée des éléments. La structuration se réalise sur la base de critères liés à la structure fine des différents éléments et à la fonction de ces structures.	Les regroupements sont effectués sur la base des caractères visibles globaux. La structuration se réalise sur la base d'une observation superficielle des différents éléments.	Les regroupements sont effectués sur la base d'un usage ou d'une utilité humaine. La structuration se réalise sur la base de critères anthropocentriques.	Il n'y a pas de regroupements réalisés. Chaque partie constitue un groupe propre. Il n'y a pas de structuration.
Explications des élèves	« J'ai observé comment étaient les animaux » « J'ai appris, avec le maître »	« J'ai mis ensemble ceux qui se ressemblent ». « Ceux-là sont gros, ceux-ci petits », « ceux-ci sont blancs, ceux-là noirs, gris, beige... »	« Dieu a mis les animaux sur la Terre pour nourrir les Hommes ». « Ces animaux là servent les Hommes, les autres sont dans la brousse, dangereux ».	« Ils sont tous différents ». « Chacun a sa propre place, son propre rôle ».
Origines	Scientifique	Culturelle	Religieuse	Culturelle

Tableau 3 : résultats des activités de classification

En ce qui, concerne la question de l'origine de la diversité des animaux présents sur la Terre, à 5 réponses près (environ 1%), l'ensemble des élèves interrogés y voient '1' œuvre de « Dieu » (« *C'est Dieu qui a mis les animaux sur la terre pour qu'ils servent les hommes* ») Cette réponse « standard » est faite quelle que soit la nature de la classification réalisée auparavant.

Nous notons donc que, dans le cas des activités de classification, 95 % des élèves n'en intègrent pas les critères scientifiques malgré une pression éducative importante (thème traité 3 fois du CE2 à la 3^{ème}).

Nous avons choisi, pour l'interprétation, de proposer une typologie des réponses en les décomposant en trois groupes :

Groupe des réponses « culturelles » (58%) :

Descriptif/Analogique Il s'agit d'un classement répondant au principe «qui se ressemble, s'assemble». Le mode de fonctionnement analogique qui permet de lier et synthétiser les informations dans une société de l'oralité semble se retrouver dans ces représentations.

Unitaire : ces résultats pourraient être interprétés *a priori* comme une absence totale d'abstraction, une incapacité à ordonner. Des entretiens nous ont permis de nuancer fortement cette position. Les enfants ne classent pas: en apparence parce que peut-être il existe un classement supérieur, l'ordre de la Nature, et qu'ils ne « se permettent pas de la juger ».

Nous aurions-pu également imaginer un seul et même groupe pour l'ensemble des 14 animaux de la fiche. Il semble que la consigne ait fortement influencé les répondants sur ce point.

Groupe des réponses « religieuses » (37 %) :

Utilitaire : L'influence de la religion, catholique ou musulmane, est très présente dans ces représentations. Non seulement l'homme est placé à l'extérieur du système, mais de plus le système a été mis en place pour le servir.

Groupe des réponses « scientifiques » (5 %)

Structurel/Fonctionnel/Analytique : dictée par l'école. Ce groupe pourrait illustrer l'influence de l'école, sur les conceptions des élèves. Au vu de la proportion d'élèves concernés elle se passe de commentaire. Du point de vue des critères elle apparaît comme « artificielle » et peu fonctionnelle dans le contexte quotidien des enfants interrogés.

Nous noterons également le statut particulier de l'Homme dans la classification; Biologiquement, l'Homme est un animal, - plus précisément un mammifère. A ce titre; il devrait en toute rigueur être classé avec le chien, l'éléphant, l'écureuil... Mais dans les faits; le sujet est délicat à traiter et c'est à dessein que nous l'avons intégré à la fiche. A de telles exceptions près (8 élèves sur 519 ; groupe des «

Descriptif/Analogique) l'Homme est systématiquement écarté, mettant en évidence une vision anthropocentrique largement répandue dans l'esprit des élèves interrogés.

Ces considérations sont à mettre en relation avec les résultats des 43 % de classements « Unitaires ».

Analyse des résultats et discussion

Limites de la méthodologie employée

Cibler un public scolaire présente un avantage indéniable en termes de logistique et de temps dévolu à l'enquête nous permettant ainsi de toucher plus de 500 élèves, sur 8 niveaux scolaires et dans 4 localités différentes en moins d'un mois. Cela permet également d'évaluer l'impact de la pression d'enseignement sur révolution des conceptions en cours de scolarité. Nous gardons toutefois à l'esprit que ce public, est particulier. L'école est en effet un formidable outil d'intégration sociale mais également un facteur d'uniformisation culturelle. De ce point de vue, notre étude, qui se voulait audépart un moyen de mettre en évidence des spécificités culturelles (en comparant les conceptions Mina, Adja/Fon et Nago/Yoruba) n'a pu atteindre son objectif. Dans une classe, que ce soit à Porto Novo ou à Lokossa, se trouvent rassemblés des enfants issus de groupes culturels très divers, L'outil de collecte de données, tel qu'il fut pensé au départ ne nous a pas fourni les moyens de les discerner par la suite.

Les conceptions « culturelles » nous seront accessibles à travers des enquêtes ciblant des individus non scolarisés. Nous avons prévu d'effectuer cette démarche dans les mois qui viennent.

De même, toujours pour des raisons de commodité, la présente enquête avait pour support des documents écrits et nous demandions des réponses écrites. Bien que nous ayons passé par la suite beaucoup de temps à réaliser des entretiens avec les répondants, nous avons conscience du fait que la méthodologie appliquée est susceptible d'introduire des biais.

Nous demandions des réponses écrites et en français. Cette contrainte a sans doute été bien lourde à porter par les répondants dont la langue maternelle est le plus souvent différente. Nous avons

conscience que la manipulation d'idées et de concepts dans une « langue seconde » n'est pas aisée et peut représenter un frein.

Enfin, au cours du mois d'août, les élèves interrogés étaient ceux engagés dans les « cours de vacances ». Nous avons conscience que cet échantillon n'est en rien représentatif du public scolaire dans sa globalité. Il s'agit en effet souvent de « bons » élèves ou d'enfants de familles appartenant à une certaine classe socio-économique. Dans tous les cas, d'élèves « conquis » par l'école.

Concernant les conceptions alternatives

L'existence de données concernant les conceptions des élèves français pour la digestion nous permet d'ébaucher une comparaison avec les conceptions des élèves béninois. Nous manquons encore d'éléments pour tenter une analyse détaillée des différences observées. Nous retenons tout de même que, de manière générale les conceptions « béninoises » sont différentes des conceptions « françaises. »

Nous nous attarderons plus particulièrement sur les conceptions XIV, XV et XVI, spécificités « béninoises », laissant apparaître une idée très forte de la finalité de la digestion. Ces modèles de la « diffusion » proposés par près d'un tiers des enfants de 7 à 10 ans proposent une vision globale, systémique de la digestion. A notre sens, il s'agit là d'une qualité, d'un avantage, qui gagnerait à être exploité. Observation qui résonne à la réflexion de R. Thom « *La science a oublié sa vocation première celle qui fleurissait des présocratiques il Aristote, et qui était de nous faire comprendre la réalité;* » On peut en effet considérer que la renonciation de la science à sa vocation théorique essentielle s'est produite avec Galilée et Newton. Avec ces derniers, on gagne bien en précision dans la description du mouvement des corps matériels, en éliminant le recours aux forces occultes, mais on perd de vue la cause du mouvement. La science devient descriptive, et cesse d'être explicative.

Or, pour ces enfants, c'est le volet « explicatif » qui semble primer sur le « descriptif ». Il s'agit d'une voie que nous nous proposons de creuser tant sur les plans épistémologique que didactique ... D'autant que, nous l'avons constaté, cette capacité semble se perdre sous la pression éducative. Les conceptions recueillies par la suite, auprès des élèves des classes supérieures sont uniformément conformées au volet descriptif et les gains du point de vue connaissances se mesurent à

l'aune de la précision dans la description des organes de l'appareil digestif au détriment de la compréhension globale du processus. La pression d'enseignement semble, si ce n'est postuler la « *tabula rasa* », créer les conditions pour « *faire de la place* » sur cette table, en éliminant de tout ce qui s'y trouve afin de le « remplacer » par ce qui devrait y figurer.

Cette même vision systémique apparaît également dans les résultats concernant la respiration. Les conceptions VI, VII et VIII proposées par un peu plus d'un quart des élèves de CE disparaissent dès l'année suivante sous la pression scolaire pour ne jamais réapparaître.

Dans ce cas encore, les gains cognitifs sont liés à la précision du descriptif anatomique. Le « *comment* » a pris le pas sur le « *pourquoi*. »

Nous nous interrogeons sur les origines de ces conceptions « béninoises » : Comment un enfant acquiert-il cette aptitude à appréhender les mécanismes physiologiques complexes de son corps ? Par l'observation ? Le tâtonnement ? L'expérimentation ?

L'attention portée à sa personne et à son environnement ? Ces actions peuvent être considérées comme des fondements de la démarche expérimentale, de la démarche scientifique. Quels facteurs favorisent ces aptitudes : culturels ? sociaux ? familiaux ? environnementaux ?

Dans le cas des activités de classification, nous assistons à un effet inversé Par rapport aux deux cas précédents. En effet, loin de pouvoir éliminer ce qui se trouve « sur la table », les savoirs scolaires semblent Se trouver face à Un monolithe inamovible. Le schéma est ici plus « Classique » dans le sens où, la non-prise en compte des conceptions entraîne leur permanence, leur rémanence pourrions-nous dire. Les réponses, admirablement régulières (99 %, du CE à la 3^{ème}), concernant l'origine de la diversité sont bien évidemment puisées dans la parole évangélique. Cette dernière présente au moins trois avantages par rapport à l'école :

d'une part elle est diffusée sur, un mode dogmatique en tablant largement sur des ressorts affectifs ;

d'autre part, cette parole est diffusée en langues nationales et non exclusivement en français ;

enfin, et peut-être surtout, elle apporte une réponse claire, simple et « logiquement acceptable » à la question.

Cette, régularité nous permet de prendre la mesure de l'impact de l'enseignement religieux par rapport au scolaire, mais également par rapport à la culture traditionnelle. Sans être «catastrophiste» on ne peut qu'être pédagogiquement scientifiquement préoccupé par l'étendue de l'influence de cette pensée créationniste. En creusant un peu plus la question, nous nous rendrions sans doute compte que les enseignants, sans maîtrise eux-mêmes du sujet, encouragent activement ou passivement leurs élèves dans cette voie.

Conclusion

Notre recherche avait pour objectif d'identifier les conceptions alternatives des élèves béninois en faisant l'hypothèse qu'elles étaient différentes de celles des élèves Français. Ce travail de cartographie descriptive devant permettre le développement d'outils de prise en compte didactique de ces conceptions dans, un processus de construction des connaissances.

Les résultats obtenus au cours de cette enquête préliminaire confirment l'hypothèse de l'existence de conceptions béninoises spécifiques. Un travail de recherche bibliographique doublé d'une recherche sur le terrain, en France, devrait permettre d'apporter d'autres éléments allant dans ce sens pour les notions de « respiration » et de « classification».

Mais ces résultats révèlent également autre chose : une proportion non négligeable des élèves béninois possèdent une aptitude à appréhender les processus digestif et respiratoire de manière globale, systémique. En effet, lorsqu'on mange une pomme ou que t'on boit un jus d'orange, ce n'est pas seulement les organes du tube digestif qui sont concernés, mais, *in fine*, l'ensemble des cellules de notre organisme. De la même manière lorsqu'on respire, l'air n'est pas uniquement l'affaire des poumons.

Or, arriver à ce niveau de compréhension, d'intégration des processus est un des principaux objectifs d'un' enseignement scientifique. · N'allant pas de soi, cette démarche est longue, difficile et laborieuse. Alors, lorsqu'on prend conscience qu'une proportion non négligeable des élèves béninois de CE en sont capables, cela nous pousse à revoir les finalités de notre entreprise de cartographie

descriptive. En effet, répertorier les conceptions pour identifier les obstacles qui en découlent et-pouvoir les faire évoluer est une chose, mais ce travail permettrait également de faire prendre conscience des aptitudes développées par ces enfants pour, en quelque sorte les « protéger », les encourager en les valorisant et en accompagner l'épanouissement. Il nous semble, à la lumière de ces résultats, que les conceptions gagneraient parfois à être considérées non pas exclusivement en termes d'obstacles (au sens bachelardien du terme) à dépasser, mais également en termes de potentialités à exploiter. Dans tous les cas, ils confirment la place centrale de la prise en compte des conceptions alternatives des apprenants dans le processus de construction des connaissances. En effet, si le Pro Ki-Zerbo considère l'école comme étant « une *prothèse* » (J. Ki-Zerbo, 1996), ces résultats nous poussent à penser que la prothèse en question amène 29 % des élèves béninois « *à marcher de travers* ».

L'enseignement scientifique a également pour objectif de développer chez les apprenants des aptitudes à l'observation, la réflexion, l'interprétation. Il s'agit de leur permettre de développer un « esprit » scientifique et une approche expérimentale pour appréhender le monde dans lequel ils vivent de manière critique. Le statut particulier de la religion au Bénin, les outils de diffusion dont dispose l'église et l'influence qu'elle a su développer en font; sur le terrain des savoirs scientifiques, un adversaire redoutable à l'action scolaire et un puissant obstacle. Il s'agit là d'un paramètre qui ne peut être ignoré.

Ces résultats testent à confirmer par d'autres campagnes d'enquêtes. En particulier par un suivi de l'évolution des conceptions des élèves au cours de leur scolarité mais également par une identification et un suivi de l'évolution des conceptions chez des sujets non-scolarisés.

Nous avons choisi, pour cette première phase, d'explorer trois notions scientifiques. Nous souhaitons compléter ce travail de questionnement des conceptions alternatives en abordant d'autres notions (reproduction, immunité, électricité, force, mouvement, magnétisme ...). Nous souhaitons également compléter ce travail par une réflexion portant sur la transmission des savoirs et la construction des connaissances en milieu traditionnel. Si l'aptitude « systémique » des

enfants béninois est un construit, quelles sont les modalités permettant d'y accéder?

Comme nous l'écrivions en introduction, « *le Bénin n'est pas la France ou le Canada* », Et nous avons pu constater que les réactions des élèves béninois n'étaient pas les mêmes que celles des élèves occidentaux face à la pression éducative. Les spécificités sociales et culturelles de ces élèves nous poussent en effet à reconsidérer complètement certains concepts didactiques et en particulier ceux de conception alternative et d'obstacle. De même, nous pouvons nous poser la question de la pertinence des modèles pédagogiques développés en occident, pour des élèves occidentaux et « plaqués » dans un contexte africain.

L'avènement des Nouveaux Programmes d'Etudes au Bénin remonte à 1994. Aujourd'hui, en 2006, le département de Sciences de l'Education de l'Université Nationale du Bénin (Université d'Abomey-Calavi) fête ses 4 années d'existence.

Le constructivisme, s'il représente une innovation intéressante et fonctionnelle dans les pays occidentaux est peut-être une « fausse bonne idée » pour l'école béninoise. Seuls des travaux de recherche permettront de répondre à cette question.

Bibliographie

- Astolfi J.P. et al. *Mots-clés de la didactique des sciences*. Bruxelles : De Boeck; 1997
- Astolfi J.P., Giordan A., Gohau G., Host V., Martinand J.L., Rumehard G., Zadounalsky G., *Quelle éducation scientifique pour quelle société?* Paris: PUF 1978.
- Astolfi J.P., M. Develay, *La didactique des sciences*. Paris: coll. Que sais-je?, P.U.F. 1989.
- Astolfi J.P., Peterfalvi B., «Obstacles et construction de situations didactiques en sciences expérimentales». *Aster* (Paris), n° 13, 1993. INRP.
- Astolfi J.P., Peterfalvi B., Stratégies de travail des obstacles : dispositifs et ressorts ». *Aster* (Paris), n° 25, 1997, INRP
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin 1938.

- Bronckart J.P., Dolz J., « La notion de compétence: quelle pertinence pour l'étude de l'apprentissage des actions langagières? » *Raisons éducatives*, 2002, pp 27-44.
- Charlot B., *Du rapport au savoir*. Paris: Anthropos, 1997
- Demounem R., Astolfi J.-P., *Didactique des sciences de la vie et de la terre*. Paris: Nathan, 1996.
- Develay M., *De l'apprentissage à l'enseignement*. Paris: ESF 1992.
- Giordan A., De Vecchi G., *L'enseignement scientifique: comment faire pour que ça marche?* Nice: Z' Editions, 1989
- Giordan A., De Vecchi G., *Les origines du savoir. Des conceptions des apprenants aux concepts scientifiques*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1987
- Giordan A., Girault Y. & Clément P., *Conceptions et connaissances*. Berne: Peter Lang, 1994
- Grize J.-B., *De la logique à l'argumentation*. Genève: Droz 1982.
- Jodelet D., *Les représentations sociales*. Paris : PUF 1997.
- Johnsua S. et Dupin J.J., 1989. *Représentations et modélisations: le « débat » scientifique dans la classe et l'apprentissage de la physique*. Berne: Peter Lang 1989.
- Jonnaert P. et al. (soumis), « Contribution critique au développement des programmes d'études :compétences, constructivisme et interdisciplinarité. Note de. Synthèse ».CIRADE-UQAM, Montréal. Soumis en 2004 à la *Revue des Sciences de l'Education*.
- Jonnaert P., Masciotra D., *Constructivisme. Choix contemporains*. Québec: Presses Universitaires du Québec 2004
- Le Moigne J.L., *Les épistémologies constructivistes*. Paris: PUF 1995
- Lenoir Y., Sauvé L., « De l'interdisciplinarité scolaire à l'interdisciplinarité dans la formation à l'enseignement: un état de la question », *Revue française de pédagogie*, n° 24,1998: pp 127-143.
- Piaget J., Inhelder B., *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*. Paris: PUF 1955
- Piaget J., *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: PUF 1947
- Viennot L., *Raisonnement spontané en dynamique élémentaire*. Paris: Hermann, 1979

Notice sur Georg Elwert (1947 -2005)

René Sègbènou

Jinukun, Réseau pour une gestion durable des ressources génétiques au Bénin

Je voudrais d'abord dire un grand merci à Paulin Hountondji, à qui nous devons d'être réunis pour ce moment de souvenir. A la disparition de Georg Elwert, nous avons été nombreux à être affectés. Mais lui il est allé plus loin dans son amitié en prenant l'initiative de cette séance d'hommage et, j'ajouterai, de gratitude.

Le cheminement de Georg Elwert fut celui d'un chercheur passionné, d'un homme assoiffé de connaissance. Son passage sur cette terre aura été une chance pour l'anthropologie et la sociologie, auxquelles il a apporté une contribution de grande valeur. Ce qui nous rassemble ce jour est que cette contribution s'est développée à travers une analyse soutenue des réalités sociales, économiques et culturelles de notre pays, le Dahomey aujourd'hui rebaptisé Bénin ; que par conséquent le Bénin a Joué un rôle important dans son éveil aux réalités africaines et aux problèmes du Tiers-Monde en général. Mais ce qui nous rassemblé aussi, c'est qu'en retour Georg a beaucoup apporté au Bénin: d'abord par le nombre d'étudiants, de chercheurs et d'enseignants-chercheurs, des plus inconnus aux plus illustres, avec qui il était en interaction et qui se sont enrichis, directement ou indirectement, de son apport; ensuite par son impact indéniable sur la manière de penser l'histoire et les réalités socio-économiques du Bénin.

Né le 1^{er} juin 1947 à Munich, Georg Elwert s'est éteint le 31 mars 2005 à l'âge de 58 ans. Je proposerai 6 fresques arbitraires pour présenter rapidement l'homme:

Le jeune Georg

Début 1966 Abitur / Baccalauréat

1966/67 Sociologie, ethnologies et anthropologie à l'Université de Mayence

1967-73 Sociologie, ethnologie et anthropologie à l'Université de Heidelberg

Juillet 1973 Doctorat d'Ethnologie à l'Université de Heidelberg sur : *Economie et pouvoir dans le Danbome du 18^{ème} siècle.*

1973-1984 Commence la chasse à la connaissance : Georg rencontre Norbert Elias à Bielefeld ; séminaire à l'Institut des Etudes sociales et politiques de l'Université Yale aux Etats-Unis

Dans cette fresque il faut insérer la vie familiale avec Karola, son épouse, ici présente parmi nous. Ils se sont rencontrés en 1969, pour une union qui sera officiellement scellée en 1974. Aux côtés de Georg, Karola a aussi pris goût aux sciences sociales. Elle aussi va prendre le chemin de la recherche qui sera sanctionné par un doctorat en sociologie sur « Religion et peur, sociologie des cultes *vodun* au Bénin. » Félix, leur premier fils naît en, 1975 et fera très vite, partie des voyages d'études au Bénin. En, 1986, il aura une sœur, Sara. Digne fils de son père, Félix vient de soutenir une thèse de, sociologie dans la prestigieuse, université Harvard aux Etats-Unis. Sara vient de faire *son Abitur* et attend de commencer les études supérieures. Le flambeau est désormais passé en de bonnes mains.

Activités universitaires

Deux grandes périodes vont être cruciales pour la maturité scientifique de Georg Elwert :

1975 - 1985 Université de Bielefeld, où il fera partie des têtes pensantes réunies autour du Prof. Evers et d'où conduira un grand nombre de voyages d'études et de recherche sur la planification et la politique du développement. Il contribuera à faire de ce département un centre de bouillonnement

Le point culminant sera sa thèse d'« habilitation » soutenue en 1980 sur *L'articulation des secteurs socio-économiques - Etude d'une 'société agraire en Afrique de l'Ouest*. A cette occasion, il fera une communication importante sur « Les problèmes de d'intégration des étrangers » pour obtenir la « Venia Legendi » pour l'enseignement de la sociologie.

Il quittera Bielefeld pour un poste de professeur et directeur de recherche à Berlin.

1986 – 2005 Ce sera la grande aventure de l'Université. Libre de Berlin où il enseignera et publiera sans relâche en sociologie et en anthropologie. Il fera des excursions fréquentes en Suisse, notamment à Zurich pour traiter des changements sociaux et à Bern où il enseignera l'anthropologie sociale des conflits. Il ira fréquemment à Yale aux Etats-Unis, mais plus souvent encore à Paris où il trouvera la quiétude pour écrire ses ouvrages et développera une interaction féconde avec les chercheurs de la Maison des Sciences de l'Homme, boulevard Raspail.

En, 1992, il devient membre fondateur de l'Académie des sciences de Berlin, Brandebourg.

En 2004, il est nommé directeur de l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) à Genève mais ne pourra pas rejoindre ce poste pour cause de maladie.

Georg Elwert a vécu 58 ans dont environ 40 ont été consacrés à des activités universitaires et scientifiques: Une vie aussi intense ne pouvait se dérouler sans quelques belles bagarres intellectuelles. Il a donné des coups-et en a reçus. Dans une communication scientifique, il sait déceler la nouveauté qui relancera le débat vers d'autres perspectives. Mais il sait aussi identifier les insuffisances pour confondre l'interlocuteur ou le contraindre à plus de travail et de réflexion.

Cette période de quête Intense de connaissance sera très richement alimentée par la recherche de terrain que Georg affectionne particulièrement.

Voyages d'étude et de recherche

Le premier voyage de Georg au Dahomey date de 1968.

1968 - 1992 Pendant 24 ans Georg viendra une fois l'an au Bénin. Quelle fidélité!

Avec une telle constance, on ne peut pas ne pas tisser des liens profonds avec les gens du pays, condition d'accès aux connaissances et aux réalités du milieu.

1992 -1995 Intermède pour la Turquie, la Slovénie et l'Ouzbékistan

1996- Il renoue avec le Bénin jusqu'aux dernières années de sa vie. Ne pouvant plus se déplacer, il essayait néanmoins au contact de tout Béninois de renouer avec la langue *fon*.

Domaines d'investigation

L'articulation des modes de production en Afrique, de l'Ouest (Bénin, Burkina Faso, Ghana, Niger, Nigeria, Zimbabwe)

L'économie agraire au Sud Bénin.

Clivages socio-économiques et migration en Turquie

Le changement social dans une région de migration.

Rapports entre production de subsistance et travail salarié.

Les effets de l'aide au développement en milieu rural ouest-africain

Démocratisation et structures sociales traditionnelles

Développement du droit foncier en Ouzbékistan

L'articulation des secteurs socio-économiques

Dans sa période de maturité scientifique, une bonne partie de ses travaux sera consacrée à la théorie des conflits sociaux et de leur règlement. A ce propos, il faut noter que Georg ELWERT n'a jamais mis de cloison entre 'tradition' et 'modernité'. Passant souvent de son Allemagne natale à son Bénin d'adoption, il a travaillé comme dans un monde unique, collectant les matériaux d'un côté pour les appliquer de l'autre. Il était bien conscient que toute société avait quelque chose à apporter aux autres, pour le progrès social de l'humanité.

Publications

Tapez Georg Elwert dans Google et vous aurez pas moins de 69 800 références sur lui. Seul ou avec d'autres, Georg a écrit 12 livres. Les titres sont variés:

Economie et pouvoir dans le Dahomey du 18^{ème} siècle, Thèse de doctorat, Munich: Renner 1973, 206 p.

Production de subsistance et accumulation. Breitenbach: 1979 et 198, 336p.

L'Afrique entre l'économie de subsistance et l'impérialisme. Francfort:

Campus 1982, 298 p.

Les paysans et l'Etat en Afrique de l'Ouest: l'articulation des secteurs socio-économiques, le cas du Bénin. Frankfurt : Campus 1983, 383 p.

Clivages socio-économiques et exode rural en Turquie. Saarbrücken:

Breitenbach 1984, 218 p.

L'ethnicité en changement. Saarbrücken: Breitenbach 1989, 338 p.

Dans le courant du temps: Etudes ethnographiques pour une construction sociale des âges. Saarbrücken: Breitenbach 1990, 186 p.

Avec les yeux des Béninois: Une autre évaluation de 25 ans du DED au Bénin, avec Karola Kretschmer. Berlin: DED 1991

Les aides au développement et leurs effets. Résultats d'une recherche empirique en Afrique. Frankfurt/Main : Campus 1993 et 1997, 280 p.

Cultures et innovations: en l'honneur de Wolfgang Rudolph. Berlin:

Duncker & Humblot 1996, 364 p.

La dynamique de la violence: Les processus d'escalade et de désescalade des conflits violents de groupe. Berlin: Duncker & Humblot 1999

En ce qui concerne les' articles, on en compte; 76. Les notes et publications spéciales répertoriées sont au nombre de 119. Voilà donc une vie scientifique bien remplie.

L'humain au service de la science

Passionné par la science, parfois très conscient de ses capacités intellectuelles, Georg est constamment à l'affut des idées nouvelles, du *scoop* qui va 'emballer' le monde scientifique. Il vous entraîne d'autant mieux qu'il vous rencontre sur sa trajectoire. Cependant Georg est capable d'attention pour les autres. Il a des amis dans toutes les couches de la société. Des lors que la connaissance, la recherche et la science sont concernées, Georg devient généreux à toute épreuve. Il tout fait pour entraîner ses amis dans la quête de la connaissance et la recherche. Peu importe le niveau que vous avez, 'il vous propose de faire un, cheminement vers la connaissance. Georg a partagé avec tout le monde ce qui a été la passion de sa vie : la, quête du savoir. Au-delà de Ses préoccupations scientifiques; il a eu un attachement affectif réel pour le Bénin. Sur environ 40 ans de sa carrière scientifique, il y en a eu au moins 30 où il venait chaque année au Bénin. Si l'Allemagne a perdu en Georg Elwert un éminent sociologue, le Bénin le regrette aussi et le pleure.

L'Articulation des Modes de Production selon Georg Elwert

Michel Ahohounkpanzon

Université d'Abomey-Calavi

Introduction

L'anthropologie économique dans une perspective historique a été au cœur de l'œuvre de Georg Elwert. Cette anthropologie a été nourrie par la théorie marxiste dans laquelle le concept de mode de production joue un rôle prépondérant. Pour le royaume du Dahomey (*danxome*), le commerce des esclaves a été identifié comme axe central du pouvoir et de l'économie, d'où le concept de mode de production capture/rapt d'esclaves. Dans son aventure scientifique au Bénin, Georg Elwert est passionné pour les *sociétés fon, ayizo et anii* (Bassila) et les relations entre Etat postcolonial et sociétés paysannes des villages. Dans ce contexte, il a été amené à traiter de questions comme le pouvoir, la violence, les conflits, la marchandisation des rapports sociaux et le développement des marchés de la violence à travers la criminalisation de l'Etat.

Le concept de mode de production

Dans les écrits de Karl Marx et la théorie marxiste du matérialisme historique, **un mode de production**¹ est une combinaison spécifique des forces productives et des relations sociales et techniques de production. Les forces productives comprennent la force de travail humaine, les outils, l'équipement, les bâtiments et les technologies, les matériaux, et la terre améliorée; Les relations sociales et techniques de production (ou rapports sociaux de production) comprennent les rapports de propriété, de pouvoir et de contrôle régissant les actifs

¹En allemand: *Produktionsweise* signifiant 'la manière de produire'

productifs dans la société, souvent codifiés légalement, les relations coopératives de travail et les formes d'association, les relations entre les personnes et les objets de leur travail, et les relations entre les, classes sociales.

Selon Karl Marx, les grandes révolutions se produisent lorsque les rapports sociaux se révèlent inadaptés au développement des forces productives. Ainsi, le servage fut à la fin de l'Ancien Régime un obstacle à la liberté de mouvement de la main d'œuvre dont les industries capitalistes naissantes avaient besoin. Il fut donc aboli par la bourgeoisie en lutte contre l'aristocratie, et le développement du capitalisme avec le salariat put s'amorcer, en même temps que se renforçait l'exploitation de la force de travail. Cette thèse a l'avantage de montrer le caractère historique - et non pas naturel- de tout système social et du rôle de la lutte des classes. Mais elle présente un risque : celui de voir le déroulement de l'histoire comme quelque chose, de mécanique et linéaire. Or, rien n'est jamais joué ou déterminé d'avance par l'évolution technique et économique. En fonction, des rapports de forces dans la société, il existe une pluralité de possibilités².

Le concept d'articulation des modes de production

Dans n'importe quelle société ou pays spécifique les différents modes de production pourraient émerger et exister l'un à côté de l'autre, liés ensemble économiquement. À ces différents modes correspondent différentes classes sociales et strates dans la population. Ainsi, par exemple, l'industrie urbaine capitaliste pourrait coexister avec la production rurale pour la subsistance et l'échange simple, la chasse et la cueillette tribales. Les anciens et nouveaux modes de la production pourraient se combiner pour, former une économie hybride.

Société paysanne pénétration de l'Etat et économie de marché

Les travaux de Georg Elwert sur l'articulation des modes de production ont été menés dans le cadre de l'Ecole d'Anthropologie du

²Jean-Marie Harribey, 2004: *Glossaire autour de l'accumulation, du développement, de la croissance, de la décroissance*. Site Internet personnel de l'intéressé consulté en 2006.

Développement de Bielefeld en République Fédérale d'Allemagne. Cette Ecole a eu ses heures de gloire sous la direction du professeur Hans-Dieter Evers entre 1970 et 1980³. L'essentiel des conclusions de Georg est présenté dans sa thèse d'Etat de 1983⁴. Cette thèse d'habilitation présente une analyse originale et captivante de l'interaction entre société paysanne, pénétration de l'Etat et économie de marché dans le Sud Bénin. Les premiers chapitres concernent, la situation des années 70 et 80 dans quelques villages ayizo⁵. Par la suite, l'optique s'élargit en une analyse des formes divergentes de la pénétration par l'Etat et le marché. Celle-ci est présentée et analysée dans différentes régions du Bénin.

L'analyse de Georg Elwert est nettement influencée par l'idée d'une articulation des modes de production développée par les chercheurs français d'obédience marxiste travaillant sur l'Afrique comme Claude Meillassoux; Pierre Philippe Rey et Emmanuel Terray. Ceux-ci essayent de saisir analytiquement le caractère multi-structurel ou hétérogène des sociétés 'périphériques' et d'expliquer pourquoi les conditions non capitalistes continuent d'exister dans ces sociétés malgré leur intégration dans le système: capitaliste mondial. La thèse principale de ces chercheurs consiste à affirmer que le mode de production capitaliste dans ces sociétés s'articule avec les modes de production non capitalistes pour donner naissance à des formes de société spécifiques. Cette articulation favoriserait la surexploitation de la force de travail dans les pays du Sud et un extraordinaire profit pour les entrepreneurs capitalistes qui y sont installés. Car les modes de production non capitalistes subventionnent en quelque sorte le mode de production capitaliste: les salaires payés dans le secteur capitaliste ne doivent pas être fixés en fonction des coûts de la vie (c'est-à-dire des coûts de reproduction de la force de travail), mais ils peuvent être inférieurs à ces coûts dans la mesure où les employés salariés produisent eux-mêmes une part des biens et services nécessaires pour

³Bierschenk, Thomas, 2002: "Hans-Dieter Evers (geb, 1935) Die Bielefelder Schule der Entwicklungssoziologie: Informeller Sektor und strategische Gruppen", *Entwicklung und Zusammenarbeit*(Nr. 10, Oktober 2002, S. 273-276)

⁴Elwert, Georg - *Bauern und Staat in Westafrika, Die Verflechtung sozioökonomischer Sektoren am Beispiel Bénin*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1983, 383 p. Bibliogr.

⁵Les Ayizo sont les voisins - et autrefois les tributaires - des Fon, les anciens maîtres de l'empire de Dahomey.

entretenir le minimum d'efficacité physique. On parle alors de 'production de subsistance' et on pense tout particulièrement aux denrées alimentaires. Les formes de production non capitalistes ne sont donc pas -comme pourrait le suggérer la notion d'agriculture de subsistance - les premiers degrés -sous-développés de l'économie de marché puissamment développée comme l'affirment les partisans des théories de la modernisation. Elles ne constituent pas non plus un: secteur social particulier (comme veulent le faire croire les adeptes des théories du dualisme).

Mais, à différents égards, Georg Elwert essaie de raffiner cette approche. D'une part, il nuance l'idée d'une articulation de différents modes ,en distinguant toute une série-de secteurs de production comme «production d'autosubsistance», «travail domestique», «production marchande semi-capitaliste», «appropriation bureaucratique», «marché mondial/production industrielle», etc. L'articulation des modes de production est appréhendée en termes d'enchevêtrement de secteurs économiques co-existants; De la sorte, il évite le problème épineux de la délimitation de différents modes de-production, et arrive à des interprétations plus nuancées des tendances diverses dans l'articulation de tous ces secteurs. D'autre part, il réussit à approfondir l'analyse de la pénétration de l'Etat postcolonial dans les sociétés locales.

Etat post colonial, recherche du monopole de la violence et développement

Dans ce contexte Georg Elwert souligne le passage au Bénin dans les années 70 d'une forme de domination de type «néocolonial» à une 'domination «complémentaire» qui- intervient beaucoup plus directement -dans la vie des villages: Il étudie le Bénin comme exemple d'un développement qui se produit également dans d'autres pays africains comme la Somalie, l'Ethiopie et le Congo. Le schéma se présente comme suit: un régime militaire qui prétend appliquer les principes du socialisme scientifique, réussit ainsi à accaparer un monopole plus efficace de la violence tout en développant simultanément des techniques plus subtiles pour s'enraciner dans les sociétés villageoises par l'implantation de nouveaux intermédiaires.

Pour, Georg Elwert, la question cruciale mais ouverte reste de savoir dans quelle mesure ce contrôle plus strict sert à stimuler le développement économique. Il conclut qu'au Bénin du moins tel n'est pas le cas: la politique d'éducation reste' défailante, les contrôles sur les agents du régime eux-mêmes font défaut et, surtout, le régime ne fait aucun effort pour fonder sa politique de développement sur la dynamique propre de la production paysanne. L'analyse de l'enracinement progressif de l'Etat dans la société se rapproche des interprétations des politologues français comme Jean-François Bayart ou Christian Coulon.

Elwert constate également un passage d'une contrainte directe à des formes de contrôle plus intériorisées. Un sujet fascinant dans ce contexte est la chasse aux sorciers, déclenchée par le régime au cours des années soixante-dix. Les « sorciers» (surtout des vieilles femmes) étaient poursuivis et torturés au nom du socialisme scientifique; mais cette intervention par l'Etat tout à fait nouvelle soulevait un soutien spontané dans les sociétés villageoises. Pour Elwert, le renforcement des croyances à la sorcellerie n'a rien de «traditionnel» ; il est plutôt une conséquence de l'impact de l'économie marchande. Mais il fait ressortir que l'on doit interpréter la persécution des sorciers comme un effort des autorités pour établir leur monopole également sur ces formes de violence cachées. D'autre-part, la chasse était un symptôme de la pénétration plus profonde de l'autorité de l'Etat qui, apparemment aux yeux des villageois également; se répandait jusque dans ce domaine caché. La persécution des sorciers; en tant que condensé de la relation' Etat-paysans, avec toutes ses ambivalences, pourrait être réinterprétée en termes d'événements, d'acteurs, de stratégies et de, confrontations. Il se pose le problème de la gestion des conflits à l'intérieur et à l'extérieur du ménage. Ici, la théorie d'une articulation de différents modes (ou secteurs) de production avec son accent lourd sur des' disconnexions. Structurelles, conduit à une certaine négligence du niveau politique des acteurs, de leurs prises de, décision et de, leurs stratégies. Par ailleurs, il est clair que chez Elwert cette approche inspire une vision plus large des efforts du régime pour envahir la société; dans ce contexte, il réussit à montrer la logique propre d'un épisode macabre et apparemment dénué de sens comme la chasse aux sorciers.

En guise de conclusion

Dans leurs contributions à la thèse de l'articulation des modes de production, les chercheurs de l'Ecole de Bielefeld à laquelle Elwert a activement participé estiment tout d'abord que dans tout système social, la production de subsistance se trouve au-devant de toutes les autres formes de production. Elle englobe toute production des biens et services qui ne sont pas destinés à l'échange marchand mais sont plutôt réservés à la consommation propre des producteurs. La production de subsistance n'est pas un mode de production spécifique ayant fondamentalement une forme d'existence indépendante possible. C'est plutôt une forme de production ou une structure économique partielle que l'on retrouve dans tous les systèmes économiques. L'intensité de l'articulation avec d'autres formes de production varie jusqu'à la forme extrême de la production de subsistance «dépendante» où tous les intrants (*inputs*) sont acquis à travers le marché. La production de subsistance ne recule pas automatiquement sous l'influence du capitalisme. Au contraire, elle peut même s'étendre par l'intégration du marché capitaliste. En effet, d'après les chercheurs de Bielefeld qui se penchent sur la question de subsistance, le système capitaliste produirait, du reste, le milieu néo-capitaliste nécessaire à son fonctionnement.

L'analyse des sociétés africaines et béninoises à travers le paradigme de l'articulation des modes de production faite par Elwert est d'un intérêt certain pour ceux qui étudient ces sociétés et leurs transformations à l'heure de la mondialisation parce que son travail offre des interprétations neuves et des points de départ importants pour des recherches dans les relations complexes entre paysans, Etat et marché en Afrique contemporaine.

Dans le même contexte, Elwert (1983) a analysé et théorisé le concept de l'Economie de Solidarité fondée sur la «réciprocité généralisée» et qui intervient efficacement en cas de crise de l'agriculture paysanne lorsque celle-ci, sujette aux aléas climatiques et aux pressions du marché, ne peut plus garantir la survie de tous les membres de la communauté, même si certains de ces membres développent des stratégies de survie qui peuvent parfois se révéler

suicidaires parce que non réfléchies et désastreuses pour l'environnement.

Elwert s'est aussi intéressé à la corruption comme mode par lequel la richesse argent remonte vers le pouvoir dans un contexte politique caractérisé par l'apparition de «l'Etat commando» (*the commando state*) où les règles du jeu ne sont plus celles fixées par les lois et règlements de la République, mais tout simplement le bon vouloir de ceux qui gouvernent⁶.

Dans ses derniers travaux, Elwert s'est investi dans l'analyse des «marchés de la violence» qui nourrissent les guérillas, guerres civiles et autres phénomènes caractérisés de terrorisme. La conclusion à laquelle il parvient est que les revendications politiques, religieuses et culturelles mises en avant par les animateurs avoués ou non avoués des marchés de la violence ne sont que des paravents pour camoufler les mobiles profonds qui eux sont économiques et en relation avec le contrôle de la richesse argent et de ses sources⁷. Le paradoxe est que l'Aide au développement crée une dépendance qui soutient les régimes autoritaires, nourrit les conflits, favorise l'Etat commando et entretient malgré elles les marchés de la violence qui perpétuent la misère et la pauvreté. On est en présence d'un piège sans fin et l'âge d'or n'est toujours pas pour demain.

⁶Georg Elwert, 2001: Pour une nouvelle politique africaine de l'Allemagne: L'aide au développement a renforcé les régimes autoritaires; Source: www.afrology.com (Source: Elwert, Georg 2001): Für eine neue deutsche Afrika-Politik: Die Entwicklungshilfe hat die autoritären Regime gestärkt, in: *E+Z - Entwicklung und Zusammenarbeit*, (No. 10, Octobre 2001, p. 284-287.)

⁷Georg Elwert, Stephan Feuchtwang, Dieter Neubert, eds., 1999: 'Dynamics of Violence: processes of escalation and de-escalation in violent group conflicts', *Soziologus*, No.I, 1999.

Comment s'articulent en Afrique, dans le domaine du savoir et du savoir-faire, l'ancien et le nouveau ? Que savions-nous hier, et que savons-nous aujourd'hui ? Quelle était hier, quelle est aujourd'hui la part du mythe dans ce que nous croyons savoir ? Et comment définir, dans chaque cas, le noyau dur des connaissances solides et universellement valables ? Quels droits et quels devoirs nous reconnaissons nous en tant qu'êtres humains, en tant que femmes, en tant qu'enfants, en tant que peuples ou nations, et quelle conscience avons-nous aujourd'hui de ces droits et devoirs ? Quel est l'impact de ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation sur l'évolution du savoir, du savoir-faire, et de cette conscience des droits et devoirs ? A ces questions, et à d'autres qui y sont liées, le présent ouvrage apporte quelques éléments de réponse. C'est le résultat d'un colloque tenu à Cotonou en octobre 2006 sur le thème : «Savoirs traditionnels et science moderne.» Il est dédié à la mémoire de Georg Elwert, africaniste allemand disparu en 2005, dont les travaux sur le Bénin, l'Afrique et le Tiers-Monde restent une source d'inspiration pour beaucoup.

Né à Abidjan en 1942, Paulin J. Hountondji est béninois. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Paris, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, il a enseigné aux universités de Besançon, Kinshasa, Lubumbashi, et enseigne depuis 1972 à l'Université Nationale du Bénin à Cotonou. Son livre publié aux éditions Maspéro en 1976, sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie, a été amplement discuté en Afrique et hors d'Afrique. Ministre de l'éducation au lendemain de la conférence nationale, puis ministre de la culture et de la communication et chargé de mission du Président de la république, il démissionne en octobre 1994 pour reprendre ses enseignements.



Langaa Research & Publishing
Common Initiative Group
P.O. Box 902 Mankon
Bamenda
North West Region
Cameroon

ISBN 978-9956-791-15-6

